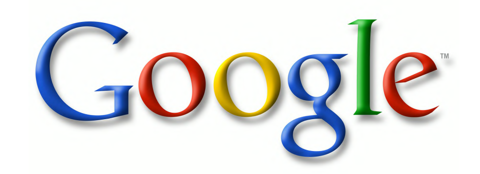
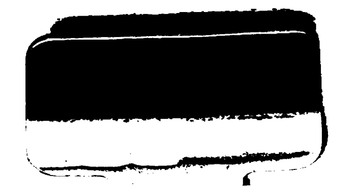






DIE ETHIK CALVINS

in ihren Grundzügen entworfen.

DIE ETHIK CALVINS

in ihren Grundzügen entworfen.

EIN BEITRAG

zur

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ETHIK

von

Lic. Theol. P. LOBSTEIN

Priv.-Doc. an der Universität Strassburg.

STRASSBURG,
C. F. SCHMIDT'S Universitäts-Buchhandlung (FRIEDR. BULL).
1877.

Die Ethik Calvins

in ihren Grundzügen entworfen.

Sub lege gratiæ esse Christianos, non est effraenate sine lege vagari, sed Christo insitos esse, cujus gratia a legis maledictione liberi sint, et cujus Spiritu legem habeant in cordibus inscriptam. Inst. II' 8. 57.

Einleitung.

Der grossen Thätigkeit der neueren Theologie auf dem Gebiete der christlichen Ethik entspricht die Erforschung der Geschichte der Ethik nur in geringem Maasse, und es wird wol Niemand läugnen können, dass diese Disciplin hinter der Dogmengeschichte weit zurückgeblieben ist. Die zusammenhängenden grösseren Werke von Stäudlin, De Wette, Feuerlein, Neander [1]) sind theils unvollendet und un-

[1]) Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göt. 1808. — De Wette, Christliche Sittenlehre. II. Berlin 1821. — Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen Tüb. 1853. — Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik. Herausg. von Erdmann. Berlin 1864.

vollständig, theils den Forderungen der gegenwärtigen Wissenschaft in keiner Weise genügend. Die von A. von Oettingen in Aussicht gestellte Geschichte der Ethik [1]) ist noch nicht erschienen, und ein in diesen Fragen so kundiger Gelehrter weiss wol am besten, welche Schwierigkeiten « eine solche Riesenarbeit » belasten. [2])

Vor Allem fehlt es noch an den gehörigen Vorarbeiten, an der speciellen, eingehenden Quellenforschung, und zunächst muss auf diesem Wege die Möglichkeit einer vollständigen pragmatischen Geschichtsdarstellung angebahnt werden. Was die protestantische Kirche betrifft, so ist in neuerer Zeit die Ethik derselben in ihren Anfängen von verschiedenen Seiten beleuchtet worden. Ich erinnere [3]) an die Artikel von Pelt und Schwarz über die Anfänge der lutherischen Ethik,

---

[1]) Oettingen, Socialethik Band II: Die christliche Sittenlehre, (Erlangen 1873): Einleitendes Vorwort S. 44.

[2]) Vgl. auch Luthardt's specielle Bemerkungen über die früheren Bearbeiter der Ethik Luthers, die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 1867 S. 6 fg.

[3]) Pelt, die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt (Stud. und Krit. 1848. II.). Schwarz, Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhang mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre (Stud. und Krit. 1850 I.). Schweizer, die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche (Stud. und Krit. 1850 I—III). Luthardt, die Ethik Luthers in ihren Grundzügen dargestellt, Leipzig 1867. —

Ich verweise auch auf Schneckenburger's Vorlesungen über die vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs Herausg. v. Güder, 2 Bd. 1855, und besonders auf den ersten und dritten Band von Ritschl's Werk über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Wie viel ich diesem grossartigen Meisterwerk, das auch für die Ethik von durchgreifender Bedeutung ist, verdanke, wird aus der folgenden Untersuchung selbst erhellen.

an die Abhandlung Schweizers über die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche, an die Arbeit Luthardt's über die Ethik Luthers.

Einen geringen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Ethik soll das Folgende bieten. Von einzelnen Bemerkungen einiger der oben genannten Gelehrten abgesehen, ist über die ethischen Grundsätze Calvins noch nichts geschrieben worden. Dass eine solche Untersuchung lohnend ist, wird hoffentlich diese Arbeit selbst beweisen. Auch ist es gewiss nicht ohne Interesse sich über die ethischen Prinzipien des Mannes klar zu werden, welcher gerade durch den sittlichen Character seiner Theologie und seiner Kirchenpraxis einen so bedeutenden Einfluss ausgeübt, und den Stempel seiner eigenen Individualität den von ihm ausgehenden Kirchenbildungen unauslöschlich aufgeprägt hat.

Wie bei Luther, so liegt auch bei Calvin das ethische Material in sehr zerstreuter Gestalt vor. Nur die Institutio enthält einige Capitel [1]), welche man einen Abriss der christlichen Moral nennen könnte. Auch haben sich die bisherigen Darstellungen von De Wette, Schweizer, Wuttke auf diese Uebersicht beschränkt. Da dieselbe sich schon in der Ausgabe von 1536 vorfindet, und « als die Entwickelung der Lehre von der Wiedergeburt durchaus vom eigenthümlich christlichen Standpunkte entworfen ist » (Schweizer), so sind jene Capitel in der That von grosser Bedeutung, und als die Grundlage jeder Darstellung der Moral Calvins anzusehen und zu verwerthen. Indessen wird durch sie der ethische Inhalt der Institutio noch nicht erschöpft:

---

[1]) Inst. III. 6—10.

die Erörterungen über den Decalog, über die pœnitentia, über das Gebet, über die Prädestination, enthalten höchst wichtige Bestimmungen, welche sich unmittelbar auf unseren Gegenstand beziehen. Es darf sich aber die folgende Untersuchung nicht auf die Institutio beschränken. Calvins zahlreiche polemische und dogmatische Schriften, durch ihren stets wiederkehrenden Doppelgegensatz gegen die römische Kirche und gegen die Libertiner, sind auch auf unserem Gebiete sehr beachtenswerth, indem häufig die dort bekämpften Irrthümer sowohl sittlicher als dogmatischer Natur sind, und demnach die eigene Ansicht Calvins sich aus der Polemik selbst mit unzweideutiger Klarheit ergibt. Ausser den in dem Corpus Reformatorum vollständig abgedruckten Werken polemischen und dogmatischen Inhalts bieten die Commentare des grossen Theologen für unseren Zweck ein reiches Material; denn obwol Calvin sich einer gedrängten lichtvollen Kürze befleissigt und die Abschweifungen von dem im Schriftwort liegenden Sinn sorgfältig meiden will, so fliessen doch nicht selten in die Erklärung polemische, dogmatische, ethische Bemerkungen ein, welche für die Eruirung der Theologie Calvins von grossem Werthe sind; namentlich ist die religiös-practische Richtung seiner exegetischen Leistungen für die Beurtheilung seiner ethischen Grundanschauungen in mancher Beziehung maassgebend. Endlich habe ich die Homilien und Predigten Calvins, deren ich habhaft werden konnte, stets berücksichtigt und oft benutzt. Sie sind zwar nicht von Calvin selbst, aber doch zu seinen Lebzeiten herausgegeben worden, nachdem die Zuhörer sie nachgeschrieben hatten; übrigens bürgt ihr Inhalt und ihre

Bedeutung für ihre Echtheit. Ich nenne hier besonders die Homilien über das erste Buch Samuels und die Predigten über Hiob (lateinisch in dem zweiten Band der Amst. Ausg.), die Predigten über das Deuterono mium (franz. 1567), über die Evangelienharmonie (franz. 1562), über den Epheserbrief (franz. 1562), über den 119. Psalm (franz. 1562), über die Abgötterei (franz. 1562), und über den Galaterbrief (franz. 1563). Was endlich die in dem Corpus Reformatorum noch nicht bis zu Ende abgedruckte Correspondenz Calvins betrifft, so ist allerdings mancher bedeutsame Wink aus derselben zu entnehmen, aber im Ganzen sind die Briefe des Reformators für unsern Gegenstand von untergeordnetem Werth.

Aus den speciell ethischen Capiteln des dritten Buchs der Institutio [1]) ergiebt sich, dass der Gegenstand der Ethik für Calvin nicht der sittliche Mensch im Allgemeinen ist, sondern der gläubige und wiedergeborene Christ. Dies beweist sowol die Stelle als der Inhalt der betreffenden Capitel. Denn sie sind durch die Lehre vom Heiligen Geiste und vom Glauben beherrscht und aus der Idee der Wiedergeburt entwickelt. Die Beweggründe, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben, die Regeln des christlichen Lebens, die Selbstverläugnung, worin das Leben des Christen ganz eigentlich besteht und welche in dem Tragen des Kreuzes ihren Gipfel erreicht, das Nachdenken und Sichvorbereiten auf das zukünftige Leben, endlich der rechtmässige Gebrauch des gegenwärtigen Lebens und seiner Güter, dies sind die Grundgedanken, welche

[1]) Inst. III. 6—10.

Calvin in den angeführten Capiteln ausführt. Zwar bilden sie keineswegs eine vollständige Ethik, allein sie entwerfen die Grundlinien derselben vom specifisch christlichen Standpunkte aus. Auch genügen diese Andeutungen, um den rein dogmatischen Stoff auszuscheiden, obgleich allerdings die Trennung beider Disciplinen in Calvins Theologie nicht vollzogen ist.[1])

Dagegen hütet er sich vor jeder unklaren Vermengung der christlichen Ethik und der philosophischen Moral. Vor derselben bewahrte ihn schon der direkte Gegensatz, welchen er zur heidnischen Philosophie behauptete. Ueber die Cyniker spricht er sich nur mit Spott und Verachtung aus.[2]) Aristoteles wird eben so wenig verschont; ist er doch der eifrige Vertheidiger der Irrlehre vom liberum arbitrium.[3]) Sein Widerspruch gegen die Stoiker ist nicht minder scharf und entschieden.[4]) Plato allein, und zuweilen Cicero, finden Gnade vor dem strengen Richter des Heidenthums. Calvin läugnet nicht, dass Plato, wie die Schrift, das höchste Gut treffend in der Verähnlichung mit Gott gesetzt hat; er gesteht, dass jener Heide, obwol im Finstern tastend, die höchste Idee des Schönen von Ferne erblickt hat, dessen vollkommene Erkenntniss den Menschen mit unwiderstehlicher Begeisterung erfüllen würde; er gibt endlich zu, dass Plato ein Funke der Erkenntniss

---

[1]) Vgl. indessen In Rom. 12,1.

[2]) In Ierem. 7, 33 — Ueber Epicur und Horaz, welche er auf dieselbe Linie mit den Cynikern stellt, 1 Ioan. 2, 16; Ps. 107, 43; Ierem. 31, 29; Act. 17, 18; serm 1 contre l'idol. pg. 367.

[3]) In Ierem 13, 23; Ps. 107, 43; Act. 17, 28; Epist. dedicat. Com. in Pentat.

[4]) Ps. 46, 4; 30, 12; 105, 19; 34, 19; in 1 Sam. homil pg. 461; Zach. 5, 2; Phil 2, 27; 1 Ioan 3, 4; Act. 17, 18.

des Guten und Bösen nicht abging. Allein er bemerkt dabei, dass diese Ahnung der Wahrheit, diese richtigen Gedanken, welche bei Plato durchblicken, ihn nur desto unentschuldbarer und verantwortlicher sein lassen; es fehlte ihm der allein feste Grund des Glaubens, und seine Weisheit, welche weder die wahre Gottesfurcht zu ihrem Prinzipe noch die Offenbarung Gottes in Christo zu ihrem Gegenstand hatte, ist nicht anders als «Schein und Rauch.» Was aber von seiner Weisheit gilt, das gilt auch von seiner Tugend. [1])

Steht es also mit den heidnischen Philosophen, so ist es natürlich, dass zwischen der christlichen und der philosophischen Sittenlehre ein durchgreifender Unterschied herrscht.

Zunächst waltet ein Unterschied in der Methode der Behandlung ob. Die hierauf bezüglichen Bemerkungen Calvins treffen nicht nur die heidnische Ethik, sondern offenbar auch die Methode der Scholastik, gegen welche Calvin häufig polemisirt. Quemadmodum certos recti et honesti fines habent philosophi, unde particularia officia totumque virtutum chorum deducunt, ita nec ordine suo caret in hoc scriptura; quin pulcherrimam œconomiam tenet, ac philosophicis omnibus multo certiorem. Hoc tantum interest, quod illi (ut erant ambitiosi homines) exquisitam dispositionis perspicuitatem,

---

[1]) Ps. 104, 29; Tit. 2, 6; 1 Petr. 3, 13; Gen. 15, 15; 25, 8; serm 1 contre l'idol. pg. 365—366; 2 Petr. 1, 4; 1 Petr. 2, 3; 1 Ioan. 2, 3; Hos. 4, 8; Epist. dedic. Com. in Pent; Ies. 11, 9; Rom. 2, 15; Eph. 4, 28; in 1 Sam. homil. 102, pg. 460; Luc. 1, 75; Inst. II, 2, 18; in Iob conc. 133, pg. 526; 2 Petr. 1, 4; Ies. 3, 4; Ps. 107. 43; 111, 10; 1 Ioan. 5, 12; C. R. 36, 396 (Quatre sermons. I: de souffrir persecution).

qua ingenii dexteritatem ostentarent, sedulo affectarunt, spiritus vero Dei, quia sine affectatione docebat, non ita exacte nec perpetuo methodicam rationem observavit; quam tamen, dum alicubi ponit, satis innuit non esse a nobis negligendam.[1]) — Diese einfache, von der künstlichen Behandlungsweise der Philosophen so verschiedene Methode der Schrift, ist eine doppelte: die Schrift unterweist uns zuerst, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingeflösst werde; zweitens enthält sie eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahret. Diese Norm ist das Gesetz, der Decalog, zu deren Beobachtung Gott uns noch durch genauere Anweisungen in seinem Worte anleitet und heranbildet.[2])

Dem Inhalte nach ist aber die christliche Sittenlehre von der philosophischen Moral weit verschiedener noch als in formeller Hinsicht: Prinzip, Mittel, Ziel, alles ist hier anders geartet.

Nach den Philosophen [des Heidenthums und der Scholastik, — das ist unstreitig der Sinn des Ausspruchs Calvins,] [3]) ist das Prinzip der Tugend das liberum arbitrium [4]); sie wissen nichts von der Wirklichkeit

---

[1]) Inst. III, 6, 1.
[2]) Inst. III, 6, 2; 7, 1.
[3]) Serm. 28 sur l'Ep. aux Ephés. pg. 553.
[4]) Serm. 28 sur l'Ep. aux Ephés. pg. 547—8: Les Philosophes ont tousiours magnifié la nature des hommes: et toutesfois l'experience monstre l'opposite, car on voit la vanité qui y est ... Et mesmes nous voyons qu'entre les Iuifs ceste folle arrogance, voire diabolique, a gagné qu'ils ont eu tousiours ceste persuasion du franc-arbitre, comme auiourd'hui il en est en la Papauté. Il est vray que les Papistes confesseront plus que les Payens, c'est que par le peché originel nous sommes corrompus: mais ils entendent qu'il y a de l'infirmité, et cependant qu'il y est demeuré

eines Falles und einer gründlichen Verkehrung und Verderbniss der menschlichen Natur; somit sind sie sich auch nicht der Nothwendigkeit einer Wiedergeburt bewusst, deren Urheber der Heilige Geist ist. Sie können den Menschen nur auf sich selbst zurückwerfen, und ihn auffordern der Vernunft oder der Natur zu folgen, da doch jene blind und diese sündig ist: illi, dum ad virtutem egregie volunt adhortari, nihil aliud afferunt quam ut naturæ convenienter vivamus ... hanc transformationem, quam renovationem mentis Paulus appellat (Eph. 4, 23), quum primus sit ad vitam ingressus, philosophi omnes ignorarunt. Solam enim rationem homini moderatricem præficiunt, hanc solam putant audiendam, huic denique uni morum imperium deferunt ac permittunt; at christiana philosophia illam loco cedere, spiritui sancto subiici ac subiugari iubet; ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem ac regnantem (Gal. 2, 20).[1]) Da dieses Grundprinzip des wahren neuen Lebens den Heiden unbekannt geblieben ist, sind ihre schönsten Reden über Pflicht und Tugend wie ein prächtiges Gebäude ohne Fundament.[2])

---

quelque bien de residu, et que nous voyons à demi, et avons aussi une volonté qui nous peut duire à bien, encores qu'elle y soit debile.

[1]) Inst. III, 6, 3; 7, 1; Act. 17, 18; Genes. 6, 22; Gal. 2, 20; Ies 32, 5; Inst. II, 2, 34; In Iob conc 57 (II. B, 206); Ps. 34, 19; 44, 14; C. R. 36, 396 (de souffrir persecution).

[2]) In Rom. 12, 1: Quamvis splendida et cum magna ingeni laude philosophi de moribus disserant, quidquid tamen ornatus refulget in eorum præceptis est ac præclara superficies ædificii sine fundamento: quia omissis principiis mutilam doctrinam non secus ac corpus capite truncatum proponunt.

Wie die Philosophie das Prinzip des neuen Lebens ignorirte, so entgeht derselben auch das richtige Ziel des sittlichen Strebens. Un Payen a bien sceu dire que c'estoit une chose miserable de quicter les causes qu'on ha de vivre pour sauver sa vie. Cependant lui et ses semblables n'ont iamais sceu *à quelle fin* les hommes estoient mis au monde, ni pourquoy ils y vivent. Vray est qu'ils eussent bien sceu dire qu'on doibt suivre vertu, qu'on se doibt maintenir honeste et sans reproche. Mais toutes leurs vertus n'estoient que fards et fumées. Nous scavons bien mieulx *à quoy nostre vie se doibt rapporter, à scavoir que nous glorifions Dieu, à fin qu'il soit nostre gloire.* [1])

Das specifisch religiöse Moment ist es, welches Calvin in der philosophischen Ethik vermisst, und das allein in der von Gott selbst geoffenbarten Sittenlehre zu finden ist. [2])

Endlich sind die Beweggründe, die Motive zum Handeln, über welche die Philosophie verfügt, ohnmächtig und durchaus unwirksam. Was sollen jene frigidae philosophorum paraeneses? Wie erfolglos bleiben jene Ermahnungen, der Natur oder der Vernunft

---

[1]) C R. 36, 396—7 (Quatre sermons I: de souffrir persecution); cf. serm 3 sur Ps. 119, pg. 46; ibid 10, pg. 194; C. R. 34 581. 587—8. 629; Inst. III, 7, 1; 6, 3; in Iob conc. 17 (II. B. 60); 1 Petr. 1, 4; Rom. 12, 1.

[2]) Vgl. Serm 13 sur le Décal. pg. 285, die Bemerkungen über die erste Tafel des Decalogs ... D'autant plus donc nous faut-il applicquer nostre estude à observer la premiere Table de la Loy, que nous ne menions point une vie philosophique, comme des Payens seulement pour vivre honnestement avec les hommes, mais que l'amour de Dieu sur tout nous soit recommandé, et que nous commencions sur tout par ce bout-la.

gemäss zu leben! oder vielmehr, wie führen sie den Menschen in die Irre! Wie mächtig und kräftig ist dagegen die wahre göttliche Pädagogik! Wie herrlich versteht es das Christenthum uns zur Liebe der Gerechtigkeit anzutreiben! Die Heilige Schrift lehrt uns Gott als den Heiligen kennen, sie offenbart uns denselben als unsern Vater in Christo, sie bewegt uns zur Dankbarkeit durch die uns in dem Erlöser ertheilten Wolthaten, sie stellt uns in Christo ein vollkommenes Vorbild dar. Und dieses Vorbild ist nicht ein uns richtendes Ideal, welches uns ewig fremd gegenüber steht, denn Gott selbst theilt uns die Kraft zur Nachfolge Christi mit; das Christenthum ist nicht eine doctrina linguæ, sed vitæ; nec intellectu memoriaque duntaxat apprehenditur, ut reliquæ disciplinæ, sed tum recipitur demum ubi animam totam possidet, sedemque et receptaculum invenit in intimo cordis affectu . . . in pectus transfundatur atque in mores transeat oportet, adeoque nos in se transformet, ut sit nobis non infructuosa. Diese Aufnahme der Wahrheit in das innerste Seelenleben, welches dadurch erneuert und wiedergeboren wird, ist durch die göttliche Gnade möglich, denn Gott gebietet nicht nur, er gibt; er offenbart nicht nur die Pflicht, er schenkt das Vermögen; er ist nicht der abstracte Gott der Philosophen, er ist der Vater unsers Herrn Jesu Christi. Ne faisons pas comme ceux qui pensent que Dieu ne die autre chose en toute l'Escriture, sinon Fay ceci ou cela: car ce seroit une doctrine bien maigre. Si Dieu estoit là comme un Philosophe, qui nous preschast que c'est des vertus, qui nous declairast, Il faut qu'on se gouverne ainsi: il y aurait une piteuse froidure: et d'autant

que nous n'avons que contrarieté en nous contre la iustice de Dieu, il seroit impossible que nous ne fussions là faschez et angoissez en tout ce qui nous seroit dit. Mais . . . le principal que Dieu nous declaire en sa parole, c'est, de protester combien il nous aime, de nous convier à soy, afin que nous ne doutions point qu'il ne vueille nous estre pere en tout et par tout, que nous ayons la hardiesse de nous presenter à lui: quand il est question de nostre salut et de tout ce que nous avons besoin, que nous ne doutions pas qu'il ne soit prest de nous exaucer en toutes nos oraisons, qu'il n'ait tousiours la main eslargie, afin de nous donner tout ce qui nous faut.[1]) — Der Unterschied der philosophischen und der theologischen Ethik wird demnach für Calvin zu einem offenen, scharfen Gegensatz. Trotz der Ungerechtigkeit mancher Angriffe gegen das classische Alterthum, ist der Ertrag dieser Polemik darum wichtig, weil der Reformator für die christliche Sittenlehre eine selbstständige Sphære gewinnt.[2])

Es bleibt noch die Frage übrig: wie ist der ethische Stoff zu ordnen, welches ist die zweckmässigste Disposition desselben? Es wäre unhistorisch die durch Schleiermachers Autorität zur Geltung gekommene Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre auf Calvins ethische Grundsätze anzuwenden. Aus unserer

---

[1]) Inst. III, 6, 2—4; Rom. 12, 1; Ies. 53, 11; Præf. in Ezech; Serm. 15 sur Ps. 119, pg. 294—295; In Iob. conc. 57 (pg. 206): Deus virtute suis mandatis adhærendi nos donat et sancto Spiritu suo dat vim et efficaciam doctrinæ.

[2]) Vgl. noch überhaupt den interessanten Brief an Bucer über das Verhältniss des Christenthums zur Philosophie. Amst. Ausg. IX, B, 50. a.

Darstellung selbst wird sich ergeben, dass Calvin das Bewusstsein von dieser dreifachen Gestalt des Sittlichen nicht besass. Für ihn zerlegt sich die Ethik nur in Tugend- und Pflichtenlehre: die Construction der Güterlehre im Sinne der Schleiermacher'schen Ethik ist innerhalb des Gesichtspunktes Calvins nicht vollzogen. Allerdings regt er manchmal die Frage nach dem höchsten Gute an, aber entweder lenkt die Antwort wieder in die Tugend- und Pflichtenlehre ein, oder die etwa geahnten richtigen Elemente einer Lösung werden nicht weiter verwerthet. Am häufigsten wird Gott selbst als das sittliche Ideal dargestellt[1]; er ist das höchste Gut. Oder auch das höchste Gut besteht darin, dass der Mensch Gott ähnlich werde, was Plato schon richtig erkannt hat, und was, in christliche Sprache umgesetzt, dahin lautet, dass das Bild Gottes im Menschen wieder herzustellen sei. In den Predigten über den 119 Psalm wird, nach Anleitung des Textes selbst, das Wort Gottes sehr oft als die Zusammenfassung

[1]) Serm. 5 sur le Décal. 104, 102: Voyla le souverain bien des hommes, c'est qu'ils adherent, et soient conioints à Dieu ... Le souverain bien de l'homme gist en ce qu'il a esté crée à l'image de Dieu, que faut-il maintenant puisque ceste image a esté effacée par le peché, sinon qu'elle soit reparée? Voyla donc comme nons devons tendre à nostre perfection, c'est qu'en nous conformant á nostre Dieu et à sa volonté, nous nous enquerions de ses œuvres, afin de faire le semblable ... Serm. 33 sur l'Ep. aux Ephés. pg. 655: Les poures Payens mesmes ont eu quelque apprehension de cela: car ils ont dit que la vie des hommes c'est de tendre à Dieu, pour estre conformez à son image, et que c'est la perfection aussi de toute felicité. Et puis ils ont adiousté que nous ne pouvons mieux ressembler à Dieu, qu'en exerçant humanité les uns envers les autres, en bien faisant, et estant pitoyables. Cf. ibid. 652—3. Vgl. endlich eine interessante Stelle, serm. 62 sur l'harm. évang. pg. 1017 sq.

aller Güter gepriesen; dieser Begriff hat aber keine ethische Bedeutung und Tragweite. Endlich bemerke ich, dass die Anschauung vom Reiche Gottes, welche innerhalb des Christenthums sachlich mit der Idee des höchsten Gutes zusammenfällt, in diesem Sinne der Theologie Calvins fremd ist.[1])

Die Vertheilung der ethischen Materien unter die drei Categorien der Güter, der Tugenden und der Pflichten ist demnach für unseren Gegenstand nicht statthaft, und wir haben uns nach einer anderen Disposition umzusehen.

Dieselbe ergibt sich einfach aus dem Gegenstand unserer Disciplin, welche von dem neuen Leben des Christen handelt. Wir haben daher den Gehalt dieses neuen Lebens nach seinem Prinzip und seinem Ziele, nach seinen Merkmalen, Formen und Grundsätzen zu beleuchten. Die hier vorgeschlagene Anordnung, welche durch die Darstellung selbst ausführlicher zu begründen ist, darf somit als dem Sinne Calvins entsprechend angesehen und empfohlen werden:

I. Die objective Grundlage des neuen Lebens oder die Erwählung.

II. Das subjective Prinzip des neuen Lebens oder der Glaube.

III. Die Bedingung und Voraussetzung des neuen Lebens oder die christliche Freiheit.

IV. Die Norm des neuen Lebens oder der Decalog.

V. Die Entstehung und Entwickelung des neuen Lebens oder die pœnitentia.

---

[1]) Die Stellen aus den Predigten 7 und 41 über die Evang. Harm. (S. 107, 639 sq.) widersprechen dieser Behauptung nicht.

VI. Die Bewährung des neuen Lebens oder die Selbstverläugnung.

VII. Die Bethätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft oder Familie und Geselligkeit, Staat und Kirche.

VIII. Das Ziel des neuen Lebens oder die christliche Vollkommenheit.

Die ethischen Grundsätze Calvins gliedern sich nicht nur leicht und einfach in diese aus seiner eigenen Theologie gewonnene Eintheilung, sondern der wesentliche Inhalt der calvinischen Ethik wird in der entworfenen Behandlungsweise erschöpft, und kommt sowol nach seinem inneren Zusammenhang als nach seinem äusseren Umfang vollständig zu Wort. [1])

---

[1]) Ich verweise noch auf die bekannten Werke über Calvins Leben und Schriften, von Henry 3 Bd. Hamburg 1835—44, von Dyer 1 Bd. London 1850, von Stæhelin 2 Bd. Elberfeld 1863.

ERSTES CAPITEL.

Die objective Grundlage des neuen Lebens
oder die Erwählung.

Mit Recht führt De Wette neben dem kurzen Auszug, welchen er von den ethischen Capiteln der Institutio gibt, die Bemerkungen Calvins über das Verhältniss der Prädestination zur Moral an.[1]) Diese Bemerkungen sind in der That für Calvins Ethik von grosser Wichtigkeit; sie haben nicht nur eine polemische Seite, sondern eine direct positive Bedeutung. Denn wie die ewige Erwählung das göttliche Prinzip des Glaubens im Menschen ist, so bildet dieselbe auch die objective Grundlage des neuen Lebens im Christen. Es ist daher durch die Natur der Sache selbst geboten, wenn wir mit diesem Gesichtspunkte beginnen.

Bekanntlich ist Calvins Prädestinationslehre nicht aus philosophischen Bedürfnissen, sondern aus religiösen Interessen hervorgegangen. In diesem Dogma sieht

---

[1]) Vgl. auch Schweizer, Stud. u. Krit. 1850. S. 17.

Calvin den allein entsprechenden Ausdruck der Grundwahrheit von dem ausschliesslich in Gottes Gnade begründeten Heile der Menschen; nur durch die Erwählungslehre wird die göttliche Barmherzigkeit[1]) in ihr volles Licht gestellt und in gotteswürdiger Weise verherrlicht. «Il ne faut point que les hommes s'eslevent ici pour ravir la gloire à Dieu, ni pour s'attribuer rien de leur salut: car il est dit que tout est en la misericorde de Dieu. . . . Tant y a qu'il n'y a nulle doctrine si propre pour humilier les hommes que ceste-cy. . . Notons que Dieu n'est point magnifié de nous comme il appartient: que nous ne cognoissons pas sa grace telle qu'il la deploye envers nous, si-non que nous cognoissions que nous sommes esleus de lui.» (Congrégation sur l'élection éternelle. Corp. Ref. 36, 103. 104. 108. 112.[2]) Ja diese Lehre wird von Calvin als eine in directem Gegensatze gegen alle Philosophie geoffenbarte, specifisch christliche bezeichnet.[3])

Allein wenn die Erwählungslehre dem frommen Bewusstsein des Gläubigen entspricht, welcher sein eigenes Wollen und Vollbringen auf Gottes Wohlgefallen

---

[1]) Wir haben es hier nicht mit den reprobis zu thun.

[2]) Conf. Instit. III. 21, 3; Corp. Ref. 34, 258 (Resp. contra Pighium de libero arbitrio); In Roman 11, 6; Eph. 1, 4; Genes. 9, 25; 25, 23; Zachar. 3, 2; In 1 Lib. Sam. Homil. 31. 27. (Ed. Amst. II, A. 105); 132—3); Conc. 49 in Iob. (Ed. Amst. II, B. 179); Serm. 23 sur l'Harm. évang. pg. 368; serm. 2. 3. sur Ephés. pg. 27. 58.

[3]) Sermons sur l'Ep. aux Eph. 2, pg. 23—24: Or si d'aucuns trouvent estrange ceste doctrine, et dure, il ne s'en faut point esbahir, car cela ne s'accorde gueres bien au sens naturel des hommes. Qu'on aille s'enquerir des Philosophes, ils diront tousiours que Dieu aime ceux qui en sont dignes: et d'autant que la vertu luy plaist, qu'aussi il marque ceux qui y sont adonnez, pour les retenir comme son peuple. . . .

zurückführt und sein ewiges Heil in die Hand des allmächtigen Schöpfers und des allgütigen Vaters verlegt, werden dabei die gleich berechtigten Interessen des sittlichen Bewusstseins nicht gefährdet? Wie reimt sich die Prädestination mit den Forderungen des Gewissens? Dass solche und ähnliche Fragen nicht bloss durch eitle Streitsucht oder verwerfliche Gottlosigkeit eingegeben waren, sondern sich auch ernsten und aufrichtigen Geistern aufdringen konnten, muss Calvin selbst zugeben. Spricht er doch[1]) von «probis et non contentiosis», welche er auf Augustins Schriften verweist und durch seine eigene Antworten beruhigen und aufklären möchte.

In der Institutio bekämpft Calvin drei Haupteinwürfe, welche gegen die Erwählungslehre im Namen der Moral erhoben werden; die anderen Schriften des Reformators beleuchten und begründen jene Einwendungen genauer, fügen aber keine wesentlich neuen Momente hinzu. Uebrigens scheint Calvin in seiner Polemik zu vergessen, dass er manchmal (wie soeben bemerkt wurde) den von den Gegnern beigebrachten Gründen eine relative Berechtigung eingeräumt hat, denn thatsächlich leitet er ihre Einwürfe und ihre Bedenken aus unlautern, unfrommen Motiven ab und macht also diejenigen Rücksichten wieder unwirksam,

---

[1]) Instit. III, 23, 13. — Vgl. Cons. genev. (Niem) 251: Reperiuntur modesti quidem homines, qui suppressam prædestinationis mentionem cuperent, ne lascivis ingeniis sese efferendi materia præbeatur. — Corp. Ref. 36, 104 (Congrég. sur l'él. étern.): Ie commencerai par ceux qui semblent estre modestes. Et de faict on trouvera bien aucuns craignans Dieu, lesquels toutefois pourront avoir quelque scrupule ou quelque doute en l'esprit.

welche er selbst wenigstens in abstracto anerkannt hatte.[1])

Sind wir — so lautet der erste Einwand — von Ewigkeit her zur Seligkeit oder zur Verdammniss verordnet, so ist jede Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit im menschlichen Handeln schlechthin aufgehoben, denn wer vermag die absoluten, unwiderruflichen Rathschlüsse Gottes zu ändern und rückgängig zu machen? Was wird aus der sittlichen Verantwortlichkeit des Individuums, wenn doch seine Thaten schliesslich nicht seiner Selbstbestimmung zugerechnet, sondern auf Gottes Alles bestimmende Wirksamkeit zurückgeführt werden müssen? Quod si Dei providentia in hanc conditionem homo creatus est, ut postea faceret quæcunque facit, non esse illi crimini vertendum quod nec effugere possit, et Dei voluntate suscipiat.[2])

Die Lösung dieser Schwierigkeit sucht Calvin nicht in dem «figmentum» der göttlichen Präscienz, welche angeblich die Freiheit des Menschen und demnach seine Verantwortlichkeit unberührt lasse und vollkommen anerkenne. Vielmehr weist er eine solche Antwort als eine oberflächliche Ausflucht entschieden zurück: Gott sieht unsere Thaten und Werke nicht voraus (für den ewigen, über der Zeit waltenden Gott, gibt es ja nur eine ewige Gegenwart), sondern er bestimmt und

---

[1]) Inst. III, 23, 6. 12. 13: alterum quoque obiectum ab impietate emergit, quod tamen non tam ad Dei sugillationem quam ad peccatoris excusationem recta spectat. Sic ergo profanæ linguæ obganniunt. . . Maligne atque impudenter hanc doctrinam calumniantur alii. . . Cf. Cons. Gencv. (Niem.) 275—6; C. R. 36, 89—90 (Congrég. sur l'élect. étern.); In 1 Thess. 4, 7; 2 Petr. 1,10.

[2]) Inst. III, 23, 6.

verordnet dieselben; er hat den Fall des ersten Menschen und das Verderben der in dem Gefallenen untergehenden Menschenkinder nicht einfach vorausgesehen, sondern positiv gewollt und beschlossen; nichts desto weniger hat sich der Mensch durch seine eigene Schuld die ewige Verdammniss zugezogen, denn der Grund derselben ist in der corruptio seiner Natur. Sic e Dei prædestinatione pendet hominum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur; cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed vitio suo cadit.[1]) Die in diesen Worten ausgesprochene Antinomie soll dadurch aufgehoben oder wenigstens dahin erklärt werden, dass die gottverordnete Nothwendigkeit, vermöge welcher die reprobi sündigen, die voluntaria ac deliberata malitia derselben nicht ausschliesst. Necessitas inde est, quod Deus per eos opus suum exsequitur, quod certum est ac stabile. Interea tamen quæ in illis residet maleficiendi voluntas ac propositum, reos culpæ ipsos facit. Atqui huc a Deo aguntur et feruntur. Nempe in eum modum, ut in uno opere alia sit Dei, alia ipsorum actio. Ipsi enim malis et improbis suis cupiditatibus obsequuntur: hanc improbitatem convertit Deus ad exsequenda sua iudicia.[2]) Dasselbe gilt von den Erwählten;

---

[1]) Inst, III, 23, 6—9. Cf. II, 4. — Cf. C. R. 36, 110 (Congrég. sur l'élect. étern.); C. R. 36, 37—38 (De scandalis); C. R. 37, 288—318 (Responsio altera de occulta Dei providentia); Cons. genev. (Niem.) 252—4. 278. 290; Homil. 10 in 1 Sam. (Amst. II, A. 39); In Ioan 10, 26; 12, 37. 39.)

[2]) C. R. 34, 256—7 (Responsio contra Pighium de libero arbitrio); Cons. genev. (Niem.) 128; Vgl. C. R. 35, 353—5 (Epistre contre un Cordelier): Il demandera si ie nie que Dieu ne face tout. Ie respond qu'il le fait tellement que les creatures ne laissent pas de faire en leur degré (suo modo), et qu'en une mesme

auch ihre Thaten tragen einen doppelten Character an sich und bieten gleichsam eine zwiefache Seite: denn alle Tugenden, welche sie üben, sind Gottes Werke und Augustin sagt mit vollem Recht, dass Gott, indem er die Frommen belohnt, in ihnen nur seine eigenen Werke krönt. — Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass, trotz dieser Erklärungen und Einschränkungen, die Schwierigkeit keineswegs beseitigt ist. Man sieht nicht ein, wie die Realität des individuellen Lebens und Handelns mit dem durchaus deterministischen Gottesbegriff Calvins vereinbar ist und diese Auffassung, welche die Selbstbestimmung des Menschen thatsächlich auflöst und in die Alles wirkende und bestimmende Ursächlichkeit Gottes aufhebt, muss unstreitig die Grundlagen der Ethik vollständig wankend machen. Wir sind berechtigt wider Calvin den Vorwurf geltend zu machen, welchen er gegen einige Libertiner erhebt:[1]) Ce poinct concedé, ou il faudrait imputer à Dieu le peché, ou il faut resouldre qu'il ne se fait nul peché au monde, veu qu'il n'y a rien que Dieu ne face.

Der zweite Einwurf, den Calvin bekämpft, hängt mit dem ersten auf's Engste zusammen. Manche nämlich wähnen in frevelhafter Selbstverblendung, dass

---

œuvre, quand Dieu fait bien selon sa bonté, l'homme fait mal selon sa malice. . . . Ainsi en nostre degré inferieur nous faisons ce qu'il fait en nous. Quant au mal, nous en devons estre appelez autheurs, . . d'autant que la racine en est à nous et en nostre nature, non point celle que Dieu a créee, mais selon qu'elle est vicieuse par corruption. . . Vgl. C. R. 35, 183—196. (Contre la secte des Libertins.)

[1]) C. R. 35, 184 (Contre la secte des Libertins.)

sie in ihren Sünden und Lastern ruhig und sicher fortleben können: gehören sie einmal zu den Erwählten, so seien auch ihre Sünden kein Hinderniss, welches sie von der Seligkeit endgültig ausschlösse, da doch Gottes Rathschluss unwandelbar durchgeführt werden müsse: Scit Deus, aiunt, quid de nobis agere semel statuerit; si salutem decrevit, adducet nos ad eam suo tempore; si mortem destinat, frustra contra tenderemus.[1])

Gegen einen solchen Missbrauch der göttlichen Gnade durch profane Sittenlosigkeit erhebt sich Calvin mit schonungslosem Eifer; jene Gotteslästerer, welche die Gnade auf Muthwillen ziehen, verdienen nur schmachvoll gebrandmarkt, nicht aber lange widerlegt zu werden: was kümmert uns das Bellen der Hunde, das Grunzen der Schweine, welche Gottes Wahrheit mit ihren unreinen Lästerungen beflecken? Tales docendi non sunt, sed severa obiurgatione tanquam ictu mallei feriendi.[2]) Denn augenscheinlich wird durch dieses Gerede die ganze Ordnung der Gnadenwahl auf frevelhafte Weise verkehrt. Sind wir doch zu dem Ende durch Gott erwählt, dass wir ein heiliges, unbeflecktes

---

[1]) Inst. III, 23, 12. — Cf. Cons. genev. 275—6. — Serm. sur l'Ep. aux Eph. III, pg. 42: Si Dieu nous a eleus, que chacun face tout ce que bon luy semblera, car nous ne pouvons perir. Et que nous doit-il chaloir d'avoir nul soin de bien ou de mal, puis que nostre salut est fondé en la pure grace de Dieu, et non pas en nulle vertu?

[2]) 1 Thessal. 4, 7; Inst. III, 23, 12; 2 Petr. 1, 10: Unde palam fit, quam indigne Deo oblatrent impuri quidam canes, dum gratuitam eius electionem prætextum faciunt omnis licentiæ, quasi vero impune ideo peccare fas sit, quia ad iustitiam et sanctitatem prædestinati sumus. — C. R. 36, 89—90 (Congrég. sur l'élect. étern.): Telles truyes trouvent assez de couchons de mesmes.

Leben führen. Zweck und Ziel der gnadenreichen Erwählung Gottes ist, dass wir, ehemals Satans Knechte und Sclaven der Sünde, uns von nun an dem Dienste des heiligen, barmherzigen Gottes weihen. Gardons-nous de nous profaner depuis qu'il a pleu une fois à Dieu de nous appeler en sanctification! [1]) Die Heiligkeit des Lebens lässt sich demnach von der Gnade der Erwählung nicht trennen: diese offenbart, bezeugt und bewährt sich vielmehr darin, dass in den Erwählten ein neuer Heiligungseifer erwache. Denn welche Gott erwählt hat, die rechtfertigt und erneuert er auch, indem er ihnen die Kräfte eines göttlichen Lebens mittheilt. Das Decret der ewigen Gnadenwahl bleibt also nicht in abstracter Transcendenz und starrer Objectivität ausser und über den Erwählten stehn, sondern es verwirklicht sich in ihrem Leben und wird demselben immanent: wo die Heiligung fehlt, da muss auch ihre Voraussetzung, die Erwählung, nothwendig ausbleiben. Wer jene von dieser loslöste, wäre nicht minder thöricht als derjenige, welcher das Licht von der Sonne trennen wollte. Cela donc qu'ils mettent en avant est autant comme qui voudroit separer la clarté du soleil, et qui diroit: C'est assez que nous ayons un soleil; il ne faut point qu'il y ait de clarté. Mais qu'on oste cette clarté du soleil, que nous profitera-t-il? Ainsi est il de l'election de Dieu. Ne separons donc point ce qu'il a conioint. [2])

---

[1]) C. R. 35, 248 (Contre la secte des Libertins.)

[2]) C. R. 36, 107 (Congrégation sur l'élection éternelle); Instit. III. 23, 12; 22, 2. 3. — Catech. gen. (Niem.) 136. — In Eph. 1, 4; 2 Petr. 1, 10; Ioan. 6, 40; Iesai. 41, 8; Deuter. 10, 6; Psalm. 24, 1; Iesai. 55, 5; 63, 8; Genes. 25, 23. — Serm. sur l'Ep. aux Eph. II, pg. 37— 38. —

Damit ist aber auch die dritte «calumnia», welche im Namen der Moral gegen die Prädestinationslehre erhoben wird, an der Wurzel abgeschnitten: «bleibt das Dogma von der Erwählung stehn, so müssen alle Ermahnungen zu einem frommen Wandel hinfallen.» Die Antwort auf diesen Einwurf ist bereits im Vorangehenden gegeben. Auch mag auf den Apostel Paulus hingewiesen werden. Er hat, ein treuer Herold der göttlichen Herrlichkeit, die ewige Erwählung, allem Verdienst und aller Vernunft zum Trotz, unablässig verkündigt: war er desshalb in seinen sittlichen Anforderungen und Ermahnungen träg und kalt? Und wenn Jesus selbst behauptet, «Niemand komme zu ihm, er sei ihm denn vom Vater gegeben», hat er darum die Pflicht des Glaubens weniger betont? Cursum igitur suum habeat prædicatio, quæ adducat homines ad fidem, et continuo profectu in perseverantia contineat.[1]) — Speciell muss die Predigt des Evangeliums ihre volle Geltung bewahren, und die christliche Heilsverkündigung ist durch die göttliche Erwählung so wenig aufgehoben, dass vielmehr jene durch diese gefordert und bekräftigt wird. Denn die Erwählung verwirklicht sich durch die Berufung; die Berufung aber ergeht an den Einzelnen durch die Predigt des Evangeliums, den Erwählten zum Segen und zur Seligkeit, den Verworfenen zur Verstockung und zur ewigen Verdammniss. Die Predigt wird also durch die Erwähluug nicht zu einer sinnlosen, kraftlosen Handlung herabgewürdigt; sie ist das gottverordnete Mittel der Berufung, so gewiss unsre Erwählung und Berufung, unsre Rechtfertigung und

---

[1]) Inst. III, 23, 13.

Heiligung nicht ausser Christus, sondern in ihm allein zu suchen und zu finden ist.[1])

Aus dieser Apologie der Prädestinationslehre vom Standpunkte der Ethik ergibt sich, dass die göttliche Erwählung nach Calvins Ansicht nicht nur dem sittlichen Indifferentismus keinen Vorschub leistet, sondern im Gegentheil ein sehr starkes Motiv zum heiligen Leben und Wandel bildet. Denn der Rückschluss von dem Stande der Wiedergeburt auf die ewige Gnadenerwählung Gottes wird häufig und nachdrücklich gleichsam als Methode der Selbstbeurtheilung und der Vergewisserung des Heiles den Gläubigen empfohlen. Ut sciamus nos a Deo electos esse, non est quod sciscitemur, quid ante mundi creationem decreverit; sed *in nobis reperiemus legitimam probationem, si nos Spiritu suo sanctificaverit, si in fidem evangelii sui illuminaverit.* (In Thess. 2, 2, 13.) Nous ne sommes pas eleus pour nous donner toute licence, mais c'est *à fin que par effect nous monstrions* que *Dieu nous a adoptez pour ses enfans*, *et qu' aussi il nous a prins en sa charge, à fin d'habiter en nous par son sainct Esprit, et de nous unir à soy en toute perfection de iustice.* (Serm. sur l'Ep. aux Eph. III, pg. 42.)[2])

[1]) Inst. III, 23, 13—14; 24, 5. — Cons. genev. (Niem.) 219. 270—271, 274. 278. — C. R. 34, 342. (Reponsio contra Pighium de libero arbitrio); 35, 464 (Acta synodi tridentinæ cum antidoto); 36, 95. 104 (Congrégation sur l'élection éternelle); 36, 39—40. (De scandalis.) — In Rom. 10, 14. 17; 1 Petr. 5, 10; Ioan. 8, 47. — Serm. sur l'Ep. aux Ephés. II, pg. 86; III, pg. 56. —

[2]) Cf. Inst. III, 24; III, 14, 18—20; III, 15, 8: Omnes qui ex Deo sunt dicimus regenerari, et novam creaturam fieri, ut ex regno peccati transeant in regnum iustitiæ, atque *hoc testimonio certum facere suam vocationem, et tanquam arbores a fructibus iudicari.*

Die Bestätigung und die Illustration dieser Bemerkungen bietet die Geschichte selbst. Denn gerade diejenigen Kirchen, welche von Calvins Einfluss beherrscht waren und denen er den Stempel seines Geistes und seiner Lehre aufgeprägt hatte, weisen eine Menge herrlicher Charaktere auf, in welchen mannhafter Heroismus und kindliche Demuth sich in so hohem Maasse vereinigt finden, dass sie die sittliche Schönheit der christlichen Tugend ungetrübt darstellen. Auch in der Einheit und Geschlossenheit der ethischen Characterbildung offenbart sich die persönliche Bethätigung jenes donum perseverantiæ, welches ihnen die Aufgabe stellte als Zeugen und Werkzeuge der göttlichen Gnade unverrückt das Ziel ihrer Erwählung im Auge zu behalten und ihrer herrlichen Berufung zu entsprechen durch Wort und That, im Leben und im Sterben.

Von diesem Standpunkte aus erklärt es sich vollkommen, dass der Missbrauch der Prädestinationslehre zu unsittlichen Zwecken Calvin und seinen Genossen nicht nur gottlos sondern auch sinnlos erscheinen musste. Die gereizte Stimmung, mit welcher namentlich Calvin die oben berührten Argumente der Gegner bekämpft, entspringt nicht aus geheimer Verlegenheit, sondern vielmehr aus heiliger Entrüstung, ja aus innerem Befremden und Staunen über den verkehrten Sinn jener Unglücklichen, deren Verblendung eine Sünde, ein Werk des «Lügners von Anfang» ist. Ihnen ist dieses gottselige Geheimniss verdeckt; denen aber, [1]) die selig

[1]) Serm. sur l'Ep. aux Eph. II, 26—27: Il y a deux raisons pour monstrer qu'il est plus que necessaire que ceste doctrine se presche, et que nous en avons une utilité si grande, qu'il vaudroit mieux que nous ne fussions pas nais, que d'estre ignorans de ce

werden, ist es die Zusammenfassung der Verkündigung des ganzen Evangeliums, der Grund ihrer Heilsgewissheit und Seligkeit, die gottgepflanzte Wurzel ihres neuen Lebens. Puis donc qu'il nous a eleus pour estre saincts, et cheminer en pureté de vie, il faut que l'election soit comme une racine qui iette de bons fruicts. . . Ce que nous sommes adonnez à bien faire, c'est d'autant que Dieu nous y conduit et gouverne par son sainct Esprit, et le tout à cause de son election. (Serm. sur l'Ep. aux Eph. III, 40. 42.) Auf diese electio, auf diesen ewigen Heilsrathschluss des barmherzigen Gottes führt der Gläubige seinen Glauben und der Wiedergeborene seine Wiedergeburt zurück; sie ist die objective Grundlage seines ganzen Lebens und Wirkens. Es musste demnach die Darstellung der Ethik Calvins mit diesem Lehrstück beginnen.

---

que St.-Paul nous declare ici. Car il y a deux choses principales ou il nous faut tendre, et c'est mesmes la somme de tout ce que Dieu nous enseigne par l'Escriture saincte, et là ou il nous faut appliquer toutes nos estudes et nos sens. L'une, c'est que Dieu soit magnifié comme il le mérite: la seconde, c'est que nous soyons certifiez de nostre salut, pour l'invoquer comme nostre Pere en pleine liberté. Si nous n'avons ces deux choses-là, malheur sur nous, il n'y a plus ne foy ne religion.

ZWEITES CAPITEL.

Das subjective Prinzip des neuen Lebens
oder der Glaube.

Ist die göttliche Erwählung die objective Grundlage des neuen Lebens, so ist der Glaube das subjective Prinzip desselben: Sequitur fidem esse radicem, ex qua nascantur omnia bona opera: tantum abest, ut ab eorum studio nos revocet. [1]) Die genauere Erklärung und Bestimmung dieses Satzes wird durchgehends durch die Polemik gegen die katholische Lehre beherrscht und normirt. Der unserm Reformator stets vorschwebende Gegensatz ist für seine ganze Anschauung in der Weise maassgebend, dass die psychologische und ethische Beurtheilung des Verhältnisses von Glauben und Werken hinter den religiösen Gesichtspunkt der iustificatio vollständig zurücktritt. Zu einer psychologisch klaren Her-

---

[1]) Cat. genev. (Niem) 139. — Inst. III, 17, 1; 3, 1; 11, 1; 2, 9; IV, 13, 20. — C. R. 34, 180 (La forme des prieres et chantz ecclesiastiques); 35, 452, 475 (Acta syn. trid. cum antid); 35, 601 (Vera ecclesiæ reformandæ ratio); 36, 490 (Refutatio errorum M. Serveti). — In Ioan 5, 20; Tit. 3, 8; Iac. 2, 16 sq; Psalm. 69, 7; 78, 21; 91, 25; Mth. 22, 11; Act. 15, 9. — Serm. sur l'Ep. aux Eph. 2, pg. 29—30. —

leitung und Genesis der guten Werke aus dem Glauben scheint mir Calvin desshalb nicht gekommen zu sein, weil sich für ihn die Stellung der Frage bloss aus polemischen Rücksichten ergab und letztere so beschaffen waren, dass eine direct positive Lösung des Problems wesentlich erschwert wurde.

Eine erste Antwort lautet dahin, dass Christus im Glauben aufgenommen, uns nicht nur zur Gerechtigkeit sondern auch zur Heiligung von Gott gegeben ist. Ihrer Wichtigkeit wegen, theile ich hier die Hauptstelle vollständig mit: [1]) «Iustitiam Christi fide apprehendere non «possis, quin et sanctificationem simul apprehendas. Datus «est enim nobis in iustitiam, sapientiam, sanctificationem, «redemptionem (1 Cor. 1, 30.) Nullum ergo Christus «iustificat, quem non simul sanctificet. Sunt enim perpetuo «et individuo nexu coniuncta hæc beneficia, ut quos «sapientia sua illuminat, eos et redimet; quos redimit, «eos et iustificet; quos iustificat, eos et sanctificet. Sed «quia de iustificatione et sanctificatione tantum quæstio «est, in iis insistamus. Inter se distinguamus licet,

[1]) Inst. III, 16, 1. Cf. III, 11, 1; 11, 6; 11, 10; 16, 3; 2, 9: Fides in Christi notitia sita est. Christus nisi cum spiritus sui sanctificatione cognosci nequit. Consequitur fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam. III, 15, 6. — Cat. gen. pg. 138—139. — In 1 Cor. 1, 30. — C. R. 35, 448, 450, 477 (Acta synodi tridentinæ cum antidoto); 35, 595—6 (Vera ecelesiæ reformandæ ratio); 36, 495 (Refutatio errorum M. Serveti). — In Mth. 22, 11; in Act. 10, 43: Regenerationem Spiritus sub fide comprehendi, sicuti eius est effectus: nam ideo credimus in Christum, *partim* ut gratuita iustitiæ imputatione restituat nos in Patris gratiam, *partim* ut nos Spiritu suo sanctificet. — Aus diesem Satze, welcher beide Wirkungen des Glaubens rein äusserlich coordinirt, tritt das Unklare und Unsichere der psychologischen Begriffsbestimmung unzweideutig hervor.

«inseparabiliter tamen utramque Christus in se continet. «Vis ergo iustitiam in Christo adipisci? Christum ante «possideas oportet. Possidere autem non potes, quin «fias sanctificationis eius particeps, quia in frusta discerpi «non potest. Quum ergo hæc beneficia, nonnisi se ipsum «erogando, fruenda nobis Dominus concedat, utrumque «simul largitur: alterum nunquam sine altero. Ita liquet «quam verum sit nos non sine operibus, neque tamen «per opera iustificari; quoniam in Christi participatione, «qua fruimur, non minus sanctificatio continetur quam «iustitia.» Die polemische Rücksicht auf die gegnerische Lehre tritt hier offenbar zu Tage. Nicht die subjective Vermittelung der Werke durch den Glauben, sondern das objective Verhältniss der sanctificatio zur iustificatio wird zunächst beleuchtet. Indessen ist zu bemerken, dass die Art und Weise, wie das Subject „der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi theilhaftig" wird, gerade der Glaube ist, und daher unsere specielle Frage dahin beantwortet wird, dass der durch den Glauben in das Bewusstsein aufgenommene Christus selbst der Antrieb und das Prinzip der guten Werke im Gläubigen bildet. Demnach dürfte man nur uneigentlich sagen, dass der Glaube die Wurzel der guten Werke ist; der Glaube selbst ist nicht die Kraft und der Impuls zu dem neuen Leben des Christen; derselbe erneuert und heiligt nur insofern er das empfängliche Organ des uns erneuernden und heiligenden Christus ist. Dass diese Erklärung den richtigen Sinn der Aeusserungen Calvins trifft, liesse sich durch zahlreiche Belegstellen beweisen; [1]) aber

---

[1]) Vgl. z. B. C. R. 33, 398 (Responsio ad Sadoleti epistolam): Ubicunque ista quam gratuitam prædicamus fidei iustitia est,

nicht minder klar ist es, dass durch letztere das psychologische Bindeglied des Glaubens und der Werke nicht gegeben ist. Namentlich bleibt die dem Genfer Catechismus entnommene Formel, fidem esse *radicem,* ex qua nascantur bona opera, im Unklaren.

Der zweite Gesichtspunkt, welcher hier in Betracht kommt, ist in Luthers Theologie vorherrschend;[1]) wir treffen ihn aber auch bei Calvin äusserst häufig an. Beide Reformatoren gehen wieder vom Rechtfertigungsglauben aus. Dieser Glaube ist es, welcher fromm macht und welcher auch unsre Werke zu guten, d. h. Gott wolgefälligen Werken umwandelt: sind wir von Gott auf Grund unseres Glaubens gerecht erklärt, so sind auch unsere Werke, wegen der Glaubensgerechtigkeit, vor Gottes Augen gute Werke. Denn, sagt Calvin, præposita peccatorum remissione, quæ iam sequuntur bona opera aliam quam a suo merito æstimationem habent; quia quidquid in illis est imperfectum, Christi perfectione contegitur; quidquid nævorum est aut sordium eiusdem puritate abstergitur, ne in iudicii quæstionem veniat. Obliterata igitur omnium transgressionum culpa,

---

illic est Christus. Ubi Christus, illic spiritus sanctificationis: qui animam in novitatem vitæ regeneret. Contra vero, ubi non viget sanctitatis innocentiæque studium, illic nec Spiritus Christi, nec Christus ipse est. Ubi non est Christus, neque etiam illic est iustitia, imo neque fides: quæ Christum in iustitiam, sine spiritu sanctificationis apprehendere non potest. Quum ergo secundum nos regeneret Christus in beatam vitam quos iustificat, a regno peccati ereptos traducat in regnum iustitiæ, transfiguret in imaginem Dei, adeoque Spiritu suo in obedientiam voluntatis suæ formet: non est quod fræna carnis libidinibus laxari nostra doctrina conqueraris. Cf. In Ioan, 6, 29; C. R. 35, 599 (Vera ecclesiæ reformandæ ratio).

[1]) Vgl. Luthardt, die Ethik Luthers, Einleitung, S. 24 fg.

quibus impediuntur homines ne quidquam Deo gratum proferant, sepulto etiam imperfectionis vitio quod bona quoque opera fœdare solet, quæ fiunt a fidelibus bona opera, iusta censentur, vel (quod idem est) in iustitium reputantur.[1]) Diese Werke, welche vor Gott als gerecht gelten, sind darum auch gerecht [III, 17, 10: opera nostra iusta sunt et habentur, cf. III, 17, 12], und es kommt ihnen das Prädicat von guten Werken in Wirklichkeit und mit vollem Rechte zu. Das grosse Prinzip Luthers, «es ist nicht möglich, dass ein Werk vor Gott gut sei, die Person sei denn zuvor gut und angenehm,» liegt augenscheinlich der ganzen Beweisführung Calvins zum Grunde, und dasselbe wird auch nicht selten direct ausgesprochen: dum promissiones evangelicæ substituuntur, quæ gratuitam peccatorum remissionem denunciant, non efficiunt modo ut ipsi Deo accepti simus, sed ut operibus quoque nostris sit sua gratia . . . ita merito dicere possumus, sola fide non tantum nos sed opera etiam nostra iustificari. (III, 17, 3. 10).

Aus den mitgetheilten Stellen, welche vollständig mit Luthers Grundanschauung übereinstimmen, geht demnach hervor, dass der Glaube das Prinzip des neuen Lebens und der guten Werke ist, sofern er zuerst unsre Person vor Gott angenehm macht, und in Folge dessen auch unsre Werke vor seinen Augen Gnade finden. Der Glaube wird also, in dieser wie in der vorhin dar-

---

[1]) Inst. III, 17, 8. Cf. III, 17, 3, 10, 5. — C. R. 35, 475 (Acta synodi trid. cum antid); Cat. gen. 138—9; Prælect 55 in Ezech; In Iob. Conc 15 (II, B. 52), 51 (II, B. 184); In Ps. 5, 13; 32, 11; 1 Tim. 6, 18; 1 Petr. 2, 5; Ies. 1, 16. —

gestellten Gedankenverbindung, als ein bloss empfängliches Organ (vis receptiva, organon receptivum, nach den späteren Dogmatikern) aufgefasst, und diese Seite des Begriffs hebt Calvin häufig und geflissentlich hervor [1]). Dagegen bleibt auch hier im Unklaren, wie die guten Werke die innerlich nothwendige Frucht des Glaubens sind; denn indem Calvin die imputatio forensis von der Person des Gläubigen auch auf seine Werke überträgt, erklärt er damit noch nicht inwiefern der Glaube das neue Leben aus sich hervortreibt und nicht nur eine receptive Form, sondern auch ein wirksames Prinzip ist. Diese Unklarheit wird durch die Aufnahme des Mittelgliedes der Gemeinde keineswegs vollständig aufgehoben: die insertio in Christi corpus bildet nämlich bei Calvin die Voraussetzung nicht nur der Rechtfertigung, sondern auch der Wiedergeburt, wie wir dies später nachweisen werden. Der Werth dieser Erkenntniss soll zwar nicht unterschätzt werden, aber es wird sich zeigen, dass dadurch die angeregte Frage doch nicht auf befriedigende Weise gelöst ist.

Das Schwankende und Unfertige der Lehre Luthers und Melanchtons über diesen Punkt hat Ritschl schla-

---

[1]) Dicimus fide nos ad Christum vacuos accedere, ut eius gratiæ locum demus, quo nos ipse solus impleat . . . Fidem quasi vasi conferimus, quia nisi exinaniti ad expetendam Christi gratiam aperto animæ ore accedimus, non sumus Christi capaces . . . Fides instrumentum est duntaxat percipiendæ iustitiæ. Inst. III, 11, 10. 7. 17; 18, 8. — Vgl. In Ioan. 6. 29: Fides nihil ad Deum affert: quin potius hominem vacuum et inopem sistit coram Deo, ut Christo eiusque gratia compleatur. Quare passivum est opus (ut ita loquar), cui nulla potest rependi merces: nec aliam confert homini iustitiam, nisi quam a Christo recipit. — In Act. 15, 19. — Serm. sur l'Harmon. évang. 10, pg. 145— 7. —

gend nachgewiesen. Seine Bemerkungen passen aber auch auf Calvin vollkommen. Auch dieser vermag es nicht zu zeigen, « wie in dem Vertrauen, das die Rechtfertigung ergreift, auch die Kraft und der Impuls zum Guthandeln enthalten sei.» [1]) So lange aber dies bloss behauptet, nicht aber erklärt und begründet wird, so sind auch alle Sätze, welche den Glauben als eine vis operativa bezeichnen, unerwiesene Machtsprüche.

Wie aber die richtige Sachlage zum Theil durch die polemischen Rücksichten auf die katholische Kirche verschoben wurde, so wirkten dieselben auch insofern verhängnissvoll auf die Ethik der Reformatoren ein, als die Zusammenfassung des sittlichen Stoffes unter den Begriff der guten Werke höchst unglücklich ist. Denn einerseits erschwert der pluralische Ausdruck die Auffassung der ethischen Lebensaufgabe als eines zusammenhängenden geschlossenen Ganzen, anderseits beschränkt der Begriff der Werke die Aufmerksamkeit auf die äusserlichste Seite der Sittlichkeit.

Aus unserer Untersuchung ergibt sich, dass die Gegner mit ihrer Behauptung, die iustificatio gratuita sei eine sittlich gefährliche Lehre, nicht so schnell und einfach abgefertigt werden konnten, als es die Reformatoren meinten und wirklich versuchten. Da in der Rechtfertigung als solcher die Abzweckung auf die Wiedergeburt und die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen thatsächlich nicht nachgewiesen wurde, [2]) so blieb auch Calvins Lehre von der nothwendigen Wirk-

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I, 178. Vgl. III, 154 fg.

[2]) Ritschl, a. a. O.

samkeit des Glaubens unvollständig und es fehlte auch ihr die volle Ueberzeugungskraft gegenüber der römischen Lehre. Indessen ist zu beachten, dass Calvin bei den theoretischen Beweisen nicht stehn blieb, sondern gegen die Anklagen der Päpstlichen sich nicht selten auf das sittlich-religiöse Leben seiner Anhänger berief [1]), welches die Verläumdungen der Gegner thatsächlich widerlegte. Dies musste ihn aber selbst in seinen sittlichen Forderungen und in der Ausübung der Disciplin zu einer um so grösseren Strenge bewegen, als durch den frommen und reinen Wandel seiner Glaubensgenossen auch seine Lehre ihre practische Bestätigung und Bewährung erhielt.

---

[1]) C. R. 33, 402. 406 (Responsio ad Sadoleti Epist); 34, 512—514 (De necessitate reformandæ ecclesiæ); 35, 392 (Acta synodi tridentinæ cum antid.); 36, 61 –62. 67—69 (De scandalis); 41, 69 (Duci Somers. Ep. 1085). — C. R. 33, 274 (Epistola I de fugiendis impiorum sacris): Quod si dignam homine christiano sanctitatem mores tui habuerint, tum ad refutandas eorum sinistras obtrectationes, in illa vitæ integritate præsidii satis habebis. — Serm. sur Ps. 119. 13, pg. 251: . . . Quand nous disons que nous avons profité en l'escole de Dieu, premierement nous devons monstrer s'il est ainsi, ou non, par nostre vie. Car voyla le vray tesmoignage auquel il se faut tenir. Dieu ne nous apprend pas à babiller, mais il nous enseigne comment nous devons vivre. Celuy donc qui menera une vie dissolue, declare que jamais il n'a connu que c'est de Dieu, ne de sa vérité.... Vgl. eine schöne Stelle am Schluss der 37 Pred. über den Gal.-Br., besond. S. 717.

DRITTES CAPITEL.

Die Bedingung und Voraussetzung des neuen Lebens
oder die christliche Freiheit.

Es ist wol dem Sinn und Geist Calvins am Besten entsprechend wenn, nachdem von der objectiven Grundlage und dem subjectiven Prinzip des neuen Lebens gehandelt worden ist, wir diese Untersuchung mit der Lehre von der christlichen Freiheit weiter führen. Die Freiheit des Christen nämlich, welche mit der göttlichen Adoption unmittelbar gegeben ist, ist die Bedingung und Voraussetzung des neuen christlichen Wandels insofern nur der gerecht Erklärte, in das Verhältniss der Gotteskindschaft durch Gottes Gnade Aufgenommene fähig und geneigt ist, das Gesetz zu erfüllen und den von Gott geforderten Gehorsam zu leisten. Es ist zwar schwer die verschiedenen Momente des ethisch-religiösen Lebensprocesses hier genau zu unterscheiden und auseinander zu halten, und man darf sagen, dass der Glaube sowohl die adoptio als das neue Leben umfasst [1]). Allein wenn auch eine andere Ordnung

[1]) Vgl. In Genes. 17, 3: Meminerimus uno et eodem fidei complexu gratuitam adoptionem, in qua salus nostra posita est, cum vitæ novitate jungendam esse.

empfohlen sein könnte, so ist der hier vorgeschlagene Gang ganz im Sinne Calvins gehalten. Geht doch die Abzweckung der christlichen Freiheit dahin, dass wir uns kraft derselben unter den Gehorsam Christi begeben, damit unser Leben zu einem freien Gottesdienste verkläret werde [1]).

Wir sind Kinder des Zorns von Natur und aus Gottes Reich ausgeschlossen. Die Aufnahme in dieses Reich ist von Seiten Gottes ein freier Gnadenact, eine in seinem ewigen Liebeswillen begründete Adoption [2]). Subjectiv vollzieht und vermittelt sich die adoptio durch den Glauben, vermöge dessen der Gläubige « in Christi Leib eingegliedert » wird. Der Gläubige wird somit « Gott angenehm in Jesu Christo », und in ihm geht das selige Bewustsein seiner Gotteskindschaft auf; auf Grund des in Christo durchgeführten Heilsrathschlusses Gottes weiss er sich ewig geliebt und mit Gott versöhnt; der Bann der Frucht ist gebrochen, und in der Gemeinchaft mit dem Erlöser non amplius est servitus sed liberalis conditio filiorum [3]).

---

[1]) In 1 Petr. 2, 16: Finis nostræ libertatis est, ut promptiores et magis expediti simus ad obsequium. — Cf. Serm. sur le Decal 5, pg. 103—104. — Serm. sur l'Ep. aux Gal. 34, pg. 655. —

[2]) In Col. 1, 12; Iac. 1, 18; Eph. 1, 4—5; Ps. 103, 13; Genes. 17, 7; Serm. sur le Decal. 14, 303: De nature nous sommes alienez de Dieu, banniz de son Royaume: nous voyla donc comme en un sepulchre. Or voyci nostre Seigneur Iesus Christ qui nous presente la remission de nos pechez. Dieu son père nous adopte pour ses enfants . . .

[3]) Concio 18 in Iob. (Amst. II, 62. 69.); In Rom 8, 15; 5, 5; Hebr. 12, 18; Eph. 2, 18; Gal. 5, 18; 5, 23; 4, 7; 3, 26 — Serm. sur l'Harm. évg. 64, 1056; 6, 86; sur l'Ep. aux Eph. 3, 54; 24, 472; 3, 56 sq; sur l'Ep. aux Galat. 25, 472—4; sur l'Ep. aux Ephés. 18, 355.

Die wichtigsten Aussprüche über die christliche Freiheit finden wir, abgesehn von dem betreffenden Capitel der Institutio, in den französichen Predigten über den Galaterbrief [1]). Allein es finden sich in denselben keine neue, originelle Gesichtspunkte, welche nicht in der Institutio wenigstens angedeutet wären. Namentlich habe ich daselbst diejenigen positiven Bestimmungen nicht entdeckt, welche Luthers reformatorische Schrift auszeichnen und vor Kurzem von Ritschl so glänzend beleuchtet und verwerthet worden sind.[2]) Ich halte mich also vorwiegend an der Darstellung der Institutio.

In der ersten Ausgabe der Institutio steht die Lehre von der christlichen Freiheit in keinem Zusammenhang mit den Lehren von der Rechtfertigung und von der Wiedergeburt; sie wird nach der Polemik gegen die falschen Sacramente der katholischen Kirche in demselben Capitel behandelt, welches der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit gewidmet ist [3]). In der zweiten und besonders in der dritten Ausarbeitung der Institutio [4]) hat diese Lehre eine zweckmässigere und sachlich richtigere Stelle in dem Zusammenhang der Theologie Calvins, indem sie auf die Lehren von dem Glauben, dem neuen Leben und der Rechtfertigung folgt. Diese Ordnung entspricht vollkommen dem Grundgedanken Calvins, welcher die Freiheit in rein negativem Sinne

---

[1]) Es sind deren 43. Mir liegt die Ausgabe von 1563 vor. Es gibt aber eine frühere Ausgabe in 4° von 1552.

[2]) Vgl. Ritschl, Rechtf. und Versöhn. III, bes. § 25—26.

[3]) C. R. 29, 195—204.

[4]) C. R. 29, 829—840; Inst. III, 19. Ueber den Separatabdruck dieses Kapitels, C. R. 36, XIV.

auf die Befreiung von der Sünde und von dem Gesetze beschränkt. Denn [1]) die drei constitutiven Elemente der christlichen Freiheit, wie sie in der Institutio und in den Commentaren beschrieben werden, umfassen eben nichts anders als die negative Freiheit von der die Gewissen ängstigenden und knechtenden Herrschaft des Gesetzes. Auch nennt Calvin die christliche Freiheit ein appendix der iustificatio (III. 19,1) und sieht ihren Hauptzweck und ihre Hauptwirkung darin, dass das Gewissen von dem Joch des Gesetzes befreit, Trost, Ruhe und Frieden erlangt: «Disceptatio est de conscientiæ conditione, ubi ad tribunal Dei venitur. (In Gal. 5,1)» [2]).

Von specieller Wichtigkeit für die Ethik ist namentlich der dritte Punkt, welchen Calvin in seiner Lehre von der christlichen Freiheit entwickelt. Es handelt sich hier nicht sowol um die theoretische Auffassung als um die practische Anwendung derselben, und in diesem Zusammenhange kommen die σκάνδαλα zur Sprache.

---

[1]) Inst. III, 19, 2. 4. 7: Christiana libertas in tribus (ut ego quidem sentio) partibus sita est. Prima ut fidelium conscientiæ, dum fiducia suæ coram Deo iustificationis quærenda est, sese supra legem erigant atque efferant, totamque legis iustitiam obliviscantur . . . Altera, quæ ex superiore illa pendet, ut conscientiæ, non quasi legis necessitate coactæ, legi obsequantur, sed legis ipsius iugo liberæ voluntati Dei ultro obediant . . . Tertia, ut nulla rerum externarum, quæ per se sunt ἀδιάφοροι, religione coram Deo teneamur, quin eas nunc usurpare nunc omittere indifferenter liceat . . . . Cf. In Gal. 5, 1. 18; Tit. 1, 15; Iac. 1, 25; C. R. 35, 660—1 (Vera ecclesiæ reformandæ ratio); 37, 617 sq (Response à un Holandois); In Col. 2, 21; Serm. sur l'Ep. aux Gal. 34, 655 sq.

[2]) Inst. III, 19, 1 . . . Res apprime necessaria, ac citra cuius cognitionem nihil fere sine dubitatione aggredi conscientiæ audent, in multis hæsitant et resiliunt, semper variant et trepidant.

Indem Calvin bemerkt, dass die Freiheit an und für sich und der Gebrauch der Freiheit zwei verschiedene Dinge sind, schliesst er sich prinzipiell an die Betrachtungsweise des Apostels Paulus an. Er missbilligt entschieden diejenigen, welche in der Bethätigung ihrer Freiheit keine Rücksicht auf das Gewissen und den Glauben ihrer noch schwachen Brüder nehmen. Hierauf anerkennt er die hergebrachte Unterscheidung zwischen den Arten von Anstössen oder Veranlassungen zum Fall und zur Sünde: scandalum in re aliqua datum dicitur, cuius culpa ab autore rei ipsius profecta est; scandalum acceptum vocatur, quum res alioqui non improbe nec importune admissa, malevolentia aut sinistra quadam animi malignitate in offensionis occasionem rapitur. Um die scandala letzterer Art hat sich der Christ nicht zu kümmern, und er braucht sie nicht in Betracht zu ziehen: weiss er, dass sie aus böswilliger Absicht oder pharisäischer Heuchelei hervorgegangen sind, so kann er ungescheut solche Gegner verletzen. Es genügt daher streng zu erwägen, und zu unterscheiden, wer die aufrichtigen aber noch glaubensschwachen Brüder, wer hingegen die Pharisäer sind, welche unsrer Freiheit auflauern, in der Absicht uns zu knechten. Nur gegen jene ist liebevolle Schonung Pflicht. Der Gebrauch unsrer Freiheit hat daher nur an dem Wohl und der Erbauung des Nächsten seine Norm und seine Grenzen. [1])

---

[1]) Inst. III, 19, 10—12. — C. R. 36, 10 sq. (De scandalis). In 1 Cor. 8; Rom 14, 14—23; Gal. 5, 13; Mth. 13, 14; Argum. in Ep. ad Roman: Apostolus optimam rationem præscribit libertati christianæ ut inter caritatis et ædificationis terminos consistat . . .

Indessen will doch Calvin diese Grenzen nicht zu weit gesteckt haben. Der Christ hat wol darüber zu wachen, dass er dem Nächsten zu Lieb, Gottes Rechte und Gottes Ehre nicht schmälere und verletze. Quemadmodum enim caritati subiicienda est nostra libertas, ita sub fidei puritate subsidere vicissim caritas ipsa debet. [1]) Calvin bekämpft daher mit unerbittlicher Strenge und mit schneidender Ironie jene « rücksichtsvollen und milden » Menschen, welche, unter den Papisten lebend, sich aus Schonung dem Aberglauben und den Irthümern derselben anbequemen. Nicht allein die Institutio, die Commentare, die Predigten und Briefe warnen vor dieser feigen Selbsttäuschung; Calvin hat über diesen Gegenstand einige Tractate geschrieben, [2]) welche alle denselben Gedanken entwickeln: caritatis rationem haberi decet, sed usque ad aras; hoc est ne in gratiam proximi Deum offendamus... non enim liberum est vel latum unguem deflectere ab eiusdem Dei imperio, nec ullo prætextu fas est quidquam tentare, nisi quod permittit (Inst. III. 19, 13).

Neben der positiven Entwickelung der Lehre von der

---

[1]) Inst. III, 19, 13.

[2]) C. R. 33, 233—312: Epistolæ duæ de rebus hoc sæculo cognitu apprime necessariis. 1537.

C. R. 34, 537—588: Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'Evangile quand il est entre les Papistes. 1543.

C. R. 34, 588—614. Appendice, 617—644: Excuse à Messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu'ils font de sa trop grande rigueur. 1544.

C. R. 36, 369—452: Quatre sermons traictans des matieres fort utiles pour nostre temps. 1552.

C. R. 41, 61—64: Thesaurus epistolicus, n° 1084 (Calvin à un Seigneur françois).

christlichen Freiheit ist zum Schlusse noch die Polemik Calvins gegen die katholische Verkürzung und den libertinischen Missbrauch der evangelischen Freiheit zu berühren. Denn es galt einem zweifachen Vorwurf zu begegnen. Einerseits behaupteten die Papisten, dass das Gerede von Freiheit nur ein Vorwand zur Zügellosigkeit sei, indem die Missachtnng und Uebertretung der kirchlichen Gebote und Verbote allen Arten von Ausschweifungen Thür und Thor öffne. Diese Anklage widerlegt Calvin durch eine doppelte Antwort: einmal haben die Apostel selbst nichts von jenen kirchlichen Satzungen gewusst, und somit trifft auch sie der gegen die Evangelischen erhobene Vorwurf; weiter mag die Erfahrung selbst zeigen, dass die Vertreter und Anhänger des reinen Evangeliums keineswegs indifferent sind gegen die sittlichen Forderungen des Christenthums; nicht nur ihr Leben kann davon Zeugniss ablegen, sondern die in ihren Kirchen gehaltenen Predigten dringen energischer als die päpstlichen auf Zucht und Sittenreinheit [1]). — Die entgegengesetzte Gefahr droht der Kirche von Seiten der Libertiner, Schwärmer und Anabaptisten. Was dieselben gegen die weltliche Obrigkeit im Namen der christlichen Freiheit geltend machten, soll später nachgewiesen werden. Hier müssen nur diejenigen berücksichtigt werden [2]), die sich zur Freiheit berufen wähn-

---

[1]) C. R. 35, 392 (Act. synod. trid. cum antid.) — Vgl. oben S. 25 sq. 35.

[2]) C. R. 35, 156 (Contre la secte des Libertins): C'est la liberté qu'ils promettent qu'un homme soit tellement adonné à tout ce que son cueur désire et convoite, qu'il ne face difficulté aucune, comme s'il n'estoit subiect à loy ni à raison. Cf. ibid 177, 198, 206—210. — 36, 49—50 (De scandalis). Inst. III, 19, 1. 19. — In 2 Petr. 2, 19. — Serm. sur l'Ep. aux Gal. 34, pg. 654—5.

ten « zum offenen Thor des Fleisches », und daher die christliche Freiheit zum Deckmantel ihrer Laster und Ausschweifungen nahmen. Dieselben haben das wahre Wesen der Freiheit des Evangeliums nicht erkannt. Denn die Freiheit, die uns Christus erworben hat und welche er uns anbietet durch das Evangelium, erlöst uns nicht nur von dem Joch und dem Fluch des Gesetzes, sondern befreit uns auch von der Macht der Sünde, von der Herrschaft der Lüste und Begierden, welche wider die Seele streiten [1]). Sie ist ein geistiges Gut, dessen Kraft und Wirkung in der Beschwichtigung des Gewissens besteht.

Dagegen wandten nun die Gegner ein, dass in ihrem Sinne die Freiheit die nothwendige Consequenz der durch Christi Tod gewirkten und durch Paulus verkündigten Abschaffung des Gesetzes sei [2]). Der Uebergang zur Lehre vom Gesetze ist demnach von selbst hier geboten, und zwar nicht nur durch Calvins Erwiederung auf die Einwürfe der Libertiner, sondern durch die Wichtigkeit des Gegenstandes selbst, da Calvin den ganzen Umfang seiner Pflichten- und Tugendlehre, das heisst seine ganze Ethik, an den Decalog angeschlossen hat.

---

[1]) In 2 Petr. 2, 19; 1 Petr. 2, 16; Iud. 4. 13; Rom. 6, 19; Gal. 3, 13: neque enim carni data est libertas, quæ potius sub iugo teneri captiva debet: sed spirituale est bonum, cuius piæ tantum mentes sunt capaces. Vgl. In Ioan. 8, 32—36. C. R. 36, 49—50 (De scandalis).

[2]) C. R. 35, 206 (Contre la secte des Libertins): Comme ainsi soit que selon l'Escriture nous soyons affranchis de la malediction de la loy, pour n'estre plus subiectz à ceste horrible sentence, où elle denonce que Dieu punira tous transgresseurs: ces phrenetiques sans aucune distinction abolissent toute la loy, disant qu'il n'y faut plus avoir d'esgards, pource que nous en sommes affranchis.

Die Folge dieser Untersuchungen wird zeigen dass, indem für Calvin die positiven Bestimmungen des christlichen Freiheitsbegriffs verloren gingen, der ethische Ertrag dieser Lehre unbedeutend und unwirksam bleiben musste. Denn wenn auch Luthers ursprüngliche Anschauung in Calvins Behandlung des munus triplex nach der ersten Ausgabe der Institutio durchschlägt, wie dies Ritschl scharfsinnig und überzeugend nachgewiesen hat [1]), so vermochte es Calvin doch nicht diesen Gesichtspunkt festzuhalten, und aus seiner Auffassung des Gesetzes und der practischen Bethätigung des Christenlebens geht unzweideutig hervor, dass bei ihm die christliche Freiheit nicht zu ihrem vollen evangelischen Rechte gelangt, sondern in eigenthümlicher Weise verkürzt wurde.

---

[1]) Rechtf. und Vers. III, 361 sq.

VIERTES CAPITEL.

Die Norm des neuen Lebens
oder der Decalog.

Bekanntlich fassen die Reformatoren den ethischen Stoff, soweit sie denselben behandeln, im Wesentlichen in die Erklärung und Anwendung des Decalogs zusammen. Hieraus ergibt sich, dass für diesen Theil unsrer Untersuchung die Quellen reicher und ungetrübter fliessen als für die bisher behandelten Punkte. Ein wichtiges Capitel der Institutio, ausführliche Erklärungen der legislativen Elemente des Pentateuchs, der betreffende Theil des Commentars über die Bergpredigt, endlich eine Sammlung von Predigten über das Deuteronomium [1]), bieten für die hier zu behandelnden Fragen ein sehr

---

[1]) Diese Predigten, 200 an der Zahl, wurden in den Wochengottesdiensten vom 20. Mai 1555 bis zum 15. Juli 1556 gehalten. Es liegt mir eine Ausg. von 1567, in-fol. 1170 pg. vor. — Die Predigten 30—45 über den Decalog (S. 167—258) wurden besonders abgedruckt. Ich citire dieselben nach dem kleinen Separatabdruck von 1562. Als Anhang zu dieser Ausgabe sind zwei Predigten über die Abgötterei hinzugefügt, welche ich auch einige Male anführe.

ergiebiges Material. Auch können die Commentare über die paränetischen Abschnitte der paulinischen Episteln hier angeführt werden, da Calvin die sittlichen Mahnungen, Forderungen und Rathsschläge des Apostels sehr häufig mit dem Decalog in Zusammenhang bringt.

Unter allen Reformatoren ist Calvin derjenige, welcher seine Ethik am strengsten an den Decalog anschliesst. Die zehn Gebote sind die Lebensregel, die uns Gott selbst vorschreibt und auferlegt; in ihnen haben wir die vollkommene Norm aller Gerechtigkeit; sie umfassen alles was zur Frömmigkeit und zur Tugend gehört; durch ihre Beobachtung wird unsre sittliche Aufgabe vollkommen ausgeführt. Ihre hohe Wichtigkeit erhellt auch daraus, dass Gott die sinaitische Gesetzgebung im Pentateuche nachdrücklich wiederholt, und bewährt sich daran, dass am jüngsten Tage wir alle nach diesem Maassstabe gerichtet werden.[1])

Zwar enthalten die Schriften der Propheten und Apostel, sowie die Reden des Herrn selbst, ausführlichere Anweisungen, als derer in den zehn Geboten enthalten sind. Allein diese Anweisungen fügen nichts neues zum Decalog hinzu; sie sind vielmehr die Entwickelung und Entfaltung des Inhalts des mosaischen Gesetzes,

---

[1]) Inst. IV, 10, 7; II, 7, 3; In Genes 6, 9; Exod 16, 4 19, 1; Deut. 10, 12—13 et paral; Rom. 6, 5; 7, 12; Gal. 3, 19; Cat. genev. 140; Inst. IV, 13, 1. 12. 13; Rom. 7, 21; 1 Petr. 1, 14; Act. 10, 35; Homil 100 in 1 Sam (II. A. 450); Conc. 57 in Iob. (II. B. 206); C. R. 35, 81, 95—96 (Brieve instruct. contre les Anabapt.); Serm. sur Decal. 7. 11. 12. pg. 142. 228. 271; Serm. sur Ps. 119, 1 pg. 17; Serm. sur Deuter. 1 pg. 2; 129 pg. 754.

und, weit entfernt uns über dasselbe hinauszuführen, bringen sie uns immer wieder dahin zurück. [1])

In der That fasst Christus selbst den Inhalt des göttlichen Willens in die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zusammen. Dieser zweifachen Pflicht aber entspricht die doppelte Tafel des sinaitischen Gesetzes auf's Genaueste, indem die erste die Pflichten gegen Gott, die zweite die Pflichten gegen den Nächsten enthält. Damit ist der Inhalt unsrer Pflichten vollständig erschöpft. Höchst charakteristisch ist, dass Calvin die Wichtigkeit der Eintheilung der zehn Gebote in die zwei Tafeln sehr häufig betont. [2]) Einestheils erblickt er in der Unterordnung der Pflichten gegen den Nächsten unter die Pflichten gegen Gott das Hauptmerkmal der christlichen Sittenlehre im Unterschiede von der heidnisch-philosophischen Ethik. [3]) Anderseits wirft er den Papisten vor, dass sie durch verkehrte Hervorhebung der ersten Tafel und namentlich durch einseitige, rein äusserliche Auffassung und Bethätigung des technischen Gottesdienstes die Pflichten gegen den Nächsten hintansetzen. [4]) Die Unterscheidung und Znsammenfassung der zwei

---

[1]) In Ies. præf; In Hos. præf; Inst. III, 7, 1; 6, 1; Cat. genev. pg. 150; Serm. Decal, 7. 13. pg. 145. 276—7; Serm. Ps. 119, 7. pg. 147.

[2]) Serm. sur Decal. 6. 7. 11. 13. pg. 126—127. 140—141. 227. 276 sq.

[3]) Serm. Decal. 13, pg. 285: D'autant plus donc nous faut-il applicquer nostre estude à observer la premiere table de la Loy, que nous ne menions point une vie philosophique, comme des Payens seulement pour vivre honnestement avec les hommes mais que l'honneur de Dieu surtout nous soit recommandé, et que nous commencions surtout par ce bout-la.

[4]) Serm. Decal. 13, pg. 285—286.

Gesetzestafeln unter den Einen göttlichen Willen hat unstreitig den Sinn, dass die Religion und die Sittlichkeit zusammengehören und sich gegenseitig bedingen. Dem unklaren Ausdruck liegt demnach ein richtiges Gefühl zu Grunde, und obgleich Calvin die Abzweckung der ersten Tafel auf die zweite und die positive Beziehung beider nirgends scharf und klar bestimmt,[1]) so muss die Wichtigkeit, welche er der doppelten Tafel des Decalogs beilegt, aus der ihm vorschwebenden Erkenntniss von der Zusammengehörigkeit der Religion und der Sittlichkeit abgeleitet werden.

Die Möglichkeit aber alle christlichen Pflichten und Tugenden an das mosaische Gesetz anzuschliessen oder aus demselben abzuleiten war für Calvin durch die Interpretation gegeben, welche er dem Decalog zu Theil werden liess. Den rein negativen Bestimmungen gibt er einen positiven Inhalt; den speciell begrenzten Geboten schreibt er eine allgemeine Tragweite zu; die bloss äusserlichen Satzungen werden zu sittlich-geistigen Gesetzen vertieft, und an die Stelle des statutarischen Rechtsgesetzes wird das Sittengesetz häufig eingeschoben. Auf das Verhältniss des Rechts- und des Sittengesetzes nach Calvins Anschauung werden wir später noch zurückkommen. Hier genügt es die Eigenthümlichkeit der aus der Bergpredigt entnommenen Hermeneutik der zehn Gebote zu beleuchten, und an einigen Beispielen zu erhärten. Das erste Gebot der zweiten Tafel gebietet

---

[1]) Namentlich wird das Verhältniss der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten unklar und schwankend aufgefasst und ausgedrückt. Vgl. Serm. 35 sur l'Ep. aux Gal. 658—9. Die Menschen sollen wir lieben als Geschöpfe und Erlöste Gottes, Serm. 33 sur l'Ep. aux Eph. 641. 642. 646. Cf. Gal. pg. 659.

die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter. Diese Pflicht der Ehrfurcht wird von Calvin zur allgemeinen Pflicht des Gehorsams gegen jede Obrigkeit durch folgende Schlussfolgerungen erweitert. Das Gesetz ist die vollkommene und vollständige Norm des sittlichen Lebens. Enthielte dasselbe keine Bestimmungen über die Obrigkeit, so würde es mangelhaft sein und liesse zu wünschen übrig. Da dieser Fall aber unannehmbar ist, so muss das fünfte Gebot auch die Pflichten gegen die Obrigkeit in sich schliessen.[1]) In ähnlicher Weise werden aus dem sechsten Gebot alle positiven Pflichten der Nächstenliebe abgeleitet.[2]) Was die auffallende Aeusserlichkeit und Beschränktheit etlicher Bestimmungen betrifft, welche leicht Anstoss erregen konnte, indem nur die äussere That, nicht die innere Gesinnung berücksichtigt wird, so bemerkt Calvin, dass Gott absichtlich die gröbsten Sünden und Laster herausnimmt und hervorhebt, damit in uns ein heilsamer Abscheu erregt werde und wir daher schon auf die minder anstössigen und groben Sünden achten und uns davon abwenden mögen.[3])

---

[1]) Serm. 7 sur le Décal. pg 142: Nous scavons que la Loy est une reigle parfaite et en laquelle il n'y a rien à redire. Or si elle n'avoit rien touché des autres supérieurs comme des princes et magistrats, il y auroit quelque defaut. Ainsi il faut conclure que Dieu a commandé que tous ceux qui sont en degré supérieur soient honorez et obeis. D'auantage, puisqu'ainsi est que toute preeminence vient de Dieu, que c'est un ordre establi par luy, sans lequel le monde mesme ne peut subsister, que seroit-ce si Dieu n'avoit tenu conte de cela, quand il nous a donné une certaine forme de bien vivre et saincte?

[2]) Inst. II, 8, 9.

[3]) Serm. sur le Decal. 11, pg. 226: Dieu nous met au-devant les choses qui nous doivent estre les plus detestables, a fin que nous detestions les pechés qui en approchent. Cf. Ibid. 8, pg. 163

Der Commentar über den Pentateuch und die Predigten über das Deuteronomium sind voll ähnlicher Beispiele, und Calvin entwickelt namentlich eine merkwürdige Virtuosität in der Kunst die geringsten augenscheinlich für Israel berechneten Gebote auf den Decalog zurückzuführen und denselben einen allgemeinen ethischen Gehalt unterzulegen. Endlich muss bemerkt werden, dass ihm alle Gebote des Decalogs einen gleichen religiös-sittlichen Werth haben. Dies zeigt sich namentlich an der Beurtheilung des Sabbatgebotes, welches er auf den christlichen Sonntag überträgt und dem er die vollste Gültigkeit vindicirt. Dem gleichartigen Verbote der Heiligenbilder schreibt er eine ebenso hohe Bedeutung als den positiv-sittlichen Pflichten zu. Dass in der Auffassung des Sabbatgebots eine besondere Seite der Persönlichkeit Calvins bemerkbar ist, wird sich überhaupt aus dessen Beurtheilung des socialen und geselligen Lebens ergeben. Aber auch abgesehen hievon ist mit der hohen Schätzung des Gesetzes im Calvinismus eine nicht zu verkennende Verkürzung des Freiheitstriebes gesetzt, welche aus Calvins Lehre vom Gebrauche des Gesetzes noch klarer und bestimmter hervortreten wird. [1])

—4; 10, 211: Namentlich 9, 185—6: Dieu, pour nous tenir en bride, nous propose les pechez qui sont les plus enormes, afin que nous soyons preoccupez d'une frayeur, et que nous ne soyons pas si aiseement poussez pour commettre quelque faute: comme s'il disoit, Gardez de tomber, car ce seroit pour vous rompre le col. Ne vous faites point à croire que vous ne ferez que glisser un peu, car la cheute sera mortelle: gardez vous donc.

[1]) Ueber Calvins Interpretation und Anwendung des Decalogs, vgl. bes. Instit. II, 8. 6—10; In Mth. 5, 17—48; In Zachar. 8, 17. C. R. 33, 268—9 (Epistola I de fugiendis impiorum sacris);

In der Institutio führt Calvin einen dreifachen usus des Gesetzes an. Zuerst überführt uns das Gesetz unsrer Ohnmacht, Sünde und Verdammniss. Indem es uns den göttlichen Willen offenbart, ist es gleichsam ein Spiegel, in welchem wir unsre Ungerechtigkeit und unsre eigene Schande betrachten. Wir werden somit jeden Anspruchs und jeden Rechtes vor Gott entkleidet und beraubt. Denn Gott sieht nicht auf das was wir können sondern auf das was wir sollen, nicht auf unser Vermögen sondern auf unsre Verpflichtung. Im Gefühl unsrer Ohnmacht und mit dem Fluche Gottes belastet, werden wir somit auf Gottes unverdiente Liebe und Barmherzigkeit geworfen: sie bleibt unsre einzige Zuflucht, unser Trost und unsre Hoffnung. Da dieser Gebrauch des Gesetzes, von Gott selbst in seinem Worte uns geoffenbaret, den Philosophen des Heidenthums unbekannt geblieben ist, so nennt ihn Calvin usus legis theologicus.[1] — Zum Zweiten ist das Gesetz ein äusserer Zügel, welcher die Gottlosen durch Drohen und Strafe schrecken, bezähmen und in den Schranken der äusseren Zucht erhalten soll. Dadurch werden zwar

---

35, 81. 95—96 (Brieve instruction contre les Anabaptistes); 35, 206—210 (Contre la secte des Libertins); in Pentat. Præfat: Sequuntur decem præcepta, quibus iuste pieque vivendi regulam, breviter quidem, sed in solidum complexus est Deus: modo ne separemus quas sparsim interpretationes addidit Legislator. Multa enim extra duas tabulas leguntur, quæ sensu tamen nihil differant: ideoque adhibenda est prudentia, ut singula annexa suis præceptis Legem integram nobis conficiant. — Vgl. vor Allem die 16 Predigten über den Decalog.

[1]) Inst. II, 7, 6—9. In Deuter 10, 12—13; 6, 5; Levit. 19, 18; in Exod. 19, 1; Concio 37 in Iob. (11. B. 133); In Gal. 3, 19; Rom. 7, 10; 2 Cor. 3, 7; Serm. 12. sur le Décal. pg. 260—261.

die Menschen nicht gebessert noch vor Gott gerechter; allein jener durch das Gesetz den Gottlosen auferlegte Zwang ist heilsam und nothwendig, um die Ordnung aufrecht zu erhalten, die Ruhe zu sichern und die Gesellschaft vor Auflösung und Störung zu bewahren. [1]) — Der dritte usus des Gesetzes ist der wichtigste und dem eigentlichen Zwecke der göttlichen Gebote am entsprechendsten. Er bezieht sich nämlich auf diejenigen, in deren Herzen der Geist Gottes bereits wirket und regieret. Dieselben tragen zwar Gottes Gesetz in ihrem Herzen; sie sind innerlich von Gottes Geist beseelt und beherrscht, so dass sie Gott willig und gerne gehorsam sind. Nichtsdestoweniger ist ihnen das Gesetz in doppelter Beziehung nothwendig: einmal lernen sie daraus Gottes Willen täglich besser kennen und verstehen; andrerseits ist es ein fortwährender Antrieb, ein heilsam wirkender Impuls, wodurch die angeborene Trägheit zum Guten angestachelt und der Wille zur Pflichterfüllung und Tugendübung angeregt wird. [2])

Es ist klar, dass dieser dreifache usus nicht in gleicher Weise auf das Sittengesetz passt. Der zweite «Gebrauch» des Gesetzes gehört ausschliesslich der Rechtssphähre der staatlichen Gesetzgebung an; diese Coordination ist daher ein weiterer Beleg für die schon angedeutete und allen Reformatoren gemeinsame und unklare Verwechselung des Rechtsgesetzes und des Sittengesetzes. Es muss daher die Darstellung des Genfer Catechismus unbedingt der Auseinandersetzung

---

[1]) Inst. II, 7, 10 (Cf. C. R. 29, 50; 431—432).

[2]) Inst. II, 7, 12—13; III, 19, 2; In Exod. 19, 1; In Deut: 29, 29; Gal. 5, 18—23; 1 Tim. 1, 9; Serm. sur Décal. pg. 142—143.

der Institutio vorgezogen werden. In letzterem kommt in der That der sogenannte usus politicus des Gesetzes bei der Erklärung des sittlichen Gehaltes der zehn Gebote nicht zur Sprache, und die Wirkung des Gesetzes wird nur eine zweifache, auf die Ungläubigen und Gläubigen bezügliche genannt, welche thatsächlich mit dem ersten und dritten usus nach der Institutio zusammenfällt. [1])

Für unsern Zweck kommt allein die Nothwendigkeit des Gesetzes für den Gläubigen in Betracht. Calvin hält dieselbe besonders gegen die Angriffe der Libertiner und Anabaptisten nachdrücklich und entschieden fest. Die Lehre des Apostels Paulus von der christlichen Freiheit hat nicht den Sinn, dass der Christ ohne Gesetz, nach seinem Gutdünken, nach seinen Lüsten und Begierden lebt: nicht das Gesetz als Lehre und sittliche Forderung, nur des Gesetzes Fluch ist für den Gläubigen aufgehoben: manet per Christum inviolabilis legis doctrina, quæ nos admonendo, obiurgando, corrigendo, ad omne opus bonum formet ac comparet; maledictione autem redimimur, quæ citra Christum omnes oppressos et devinctos tenet, „qui vel minimum legis præceptum violant aut negligunt [2]).

Aus dieser absoluten Gültigkeit des Gesetzes für den Christen folgert Calvin ebenfalls die Unhaltbarkeit der römischen Unterscheidung zwischen den præcepta

---

[1]) Cat. genev. (Niem.) 149—150.

[2]) Inst. II, 7, 13—15. C. R. 35, 81, 95—96 (Brieve instruction contre les Anabaptistes); 35, 206—210 (Contre la secte des Libertins); Homil. 98 in 1 Sam. (II. A. 439); Concio 116 in Iob. (II. B. 454); Deut. 29; 29; Prælectio 123 in Ierem 31; Rom. 6, 15; 7, 2; Gal. 3, 25; 4, 4.

oder **mandata legis** und den **consilia evangelica**. Der Fehler der Papisten besteht darin, dass sie die Verpflichtung der sittlichen Forderungen nach den Kräften des Menschen nicht nach Gottes Willen messen. Was dem durchschnittlichen Vermögen der menschlichen Natur entspricht ist geboten; was darüber hinausgeht ist ein blosses consilium, dessen Beobachtung eine besondere Vollkommenheit begründet. Aber, frägt Calvin, gibt es denn wirklich im göttlichen Gesetze Gebote, welche uns schwerer, andere, welche uns leichter sind? Müssen wir nicht gestehn, dass die Erfüllung aller göttlichen Gebote für unsre Kräfte eine Unmöglichkeit ist? Können wir doch keinen guten Gedanken fassen, keinen Finger zur Ausführung des Guten regen! Ausserdem beruht die römische Unterscheidung auf einem andern Irrthum, der erst im Zusammenhang der Lehre von der christlichen Vollkommenheit vollständig beleuchtet werden kann. Nicht auf alle Menschen beziehen sich die sogenannten consilia; sie haben immer nur einen besondern Zweck, einen rein persönlichen Grund, wie die an den reichen Jüngling gestellte Forderung des Verkaufs seiner Güter, oder wie in manchen bestimmten Fällen die Ehelosigkeit. In solcher Lage, in solchen engbegrenzten Fällen aber ist die Forderung kein consilium sondern ein mandatum, eine streng gebotene Pflicht, deren Nichtachtung eine Sünde nach sich zieht, keineswegs einen minderen Grad von Vollkommenheit begründet. [1])

---

[1]) Inst. IV, 13, 12; II, 8, 56—57; C. R. 35, 608—609 (Vera Ecclesiæ reformandæ ratio); Concio 116 in Iob. (II. B. 453—454); Homil. 70 in 1 Sam. (II. A. 314); Concion. 112, 37, 113 in Iob. (II. B, 436, 132, 439); Iac. 2, 8—11.

Diese Bestimmungen über die Gültigkeit des Gesetzes lassen uns endlich auch einen Blick thun in die Eigenthümlichkeit der calvinischen Lehre, wenn man sie mit den lutherischen Grundsätzen über die Nothwendigkeit des Gesetzes vergleicht.

Die lutherische Auffassung vom Gesetze kennzeichnet sich vor Allem dadurch, dass die paulinischen Sätze, in welchen das Gesetz als Correlat des Sündenstandes gedacht wird, viel stärker betont und verwerthet werden als dies bei Calvin geschah. Denn die Erfahrungen Luthers während seines Mönchlebens, sein Kampf zwischen Gesetz und Gnade, seine Eindrücke von der Zusammengehörigkeit von Gesetz und Sünde fanden bekanntlich in seiner eigenen Lehre ihren wissenschaftlichen Ausdruck, und wurden in seiner Kirchenbildung zu allgemeinen grundsätzlichen Regeln der Erfahrung eines Jeden erhoben. Diese Nachwirkung der Persönlichkeit Luthers, sowie der enge Anschluss an die paulinischen Aeusserungen, erweckten den Schein, dass das Gesetz nicht zum Glaubensstande passe und daher für den Gläubigen nicht da sei. Diese Folgerung wurde bekanntlich in dem Reformationsgebiet Luthers durch Agricola gezogen. Der Anlass dazu liegt unstreitig in der Grundanschauung Luthers, dass die verdammende Wirkung das eigentliche Attribut des Gesetzes ist und dass, wo dieses Attribut dem Gesetze fehlt, dasselbe eigentlich nicht mehr Gesetz ist. Wo Luther eine freiwillige Zustimmung zum Gesetz findet, verschwindet ihm das Gesetz überhaupt, oder es gewinnt wenigstens eine Gestalt, auf welche der allgemeine Begriff des Gesetzes nicht mehr passt. Calvin fasst dagegen das Gesetz unter zwei verschiedene und verschiedenartige

Merkmale auf, nämlich mit verdammender und ohne verdammende Wirkung: das Gesetz als solches ist für den Gläubigen nicht aufgehoben, sondern nur die maledictio legis. Ja Calvin behauptet ausdrücklich dass, obgleich das Gesetz durch Gottes Finger in die Herzen der Gläubigen geschrieben wird, sie nichtsdestoweniger des objectiven göttlichen Gebotes bedürfen als einer Unterweisung und eines Antriebs zum Guten [1]. Während daher für Luther der usus præcipuus des Gesetzes auf den Sünder berechnet ist, so bezieht sich [2] nach Calvin das Gesetz vor Allem auf den Gläubigen, für welchen aber die maledictio aufgehoben ist. Denn der Hass der Sünde und die Erkenntniss der Verwerflichkeit derselben leitet Calvin von der Wirkung des Evangeliums, nicht des Gesetzes ab; sie gehört dem Glauben im christlichen Sinne an. Die Abweichung beider Lehrarten bewährt sich noch an folgender Bemerkung. Das Gesetz ist für Calvin so wenig ein blosses Correlat des Sündenstandes noch dessen eigentliches Geschäft die Offenbarung des göttlichen Zornes und Fluchs, dass es vielmehr auf den göttlichen Heilswillen selbst begründet ist. Er erinnert häufig [3]) daran, dass die

[1]) Vgl. was über den dritten Gebrauch des Gesetzes nach der Institutio bemerkt wurde. S. 52.

[2]) Inst. II, 7, 12: Tertius usus, qui *et præcipuus* est, et in proprium Legis finem propius spectat, erga fideles locum habet, quorum in cordibus iam viget et regnat Dei spiritus. In Gal. 3 9: Hallucinantur qui nullam aliam Legis utilitatem agnoscunt, quam ut peccatum ostendat et damnet. — Art. smalc. (Hase. pg. 319) III, 4—5: Præcipuum opus et ἐνέργεια Legis est, ut, peccatum originale et omnes fructus eius revelet.

[3]) Inst. II, 8, 13 –15. — In Deut. 29, 2; Exod. 20, 1; 19, 1. Prælectio 123 in Ierem. 31; In Ps. 19, 11; 119, 103. — Serm. 31 sur le Deutér. pg. 176. – Serm. sur Ps. 119, 1, pg. 15; 15,

Autorität des Decalogs an die Erlösung Israels aus Egyptenland gebunden ist. Gott will sich als unsern Gesetzgeber bezeugen, indem er sich offenbart als den Gott unseres Heils. Diese Erkenntniss, welche auf lutherischem Gebiete nicht durchschlägt, ist für die calvinische Lehre von der pœnitentia von grosser Wichtigkeit und begründet einen Hauptvorzug derselben.

Darin aber begegnen sich alle Reformatoren, dass sie das Sittengesetz und das Rechtsgesetz nicht scharf und sicher unterscheiden. Das Gefühl eines Unterschieds geht zwar keinem derselben ab, es fehlt ihnen aber ein fester Maassstab zur Begrenzung und zur richtigen Beurtheilung beider. Es ist schon auf die Beschränkung und Aeusserlichkeit aufmerksam gemacht worden, welche an dem Ausdruck guter Werke haftet, welcher Ausdruck, indem er zunächst die äussere Handlungen bezeichnet, nicht auf das Sittengesetz, sondern auf das Rechtsgesetz zurückführt. Auch die Auffassung und Interpretation des Decalogs kommt in Betracht: indem der christliche Inhalt des Sittengesetzes in der Gestalt des mosaischen Gesetzes dargestellt wurde, musste dieses Sittengesetz mit den Merkmalen des Rechtsge-

---

pg. 294. — Serm. sur le Decal. 15, pg. 312: Il est vray que par empire il nous doit bien assuietir à soy, et le peut faire: mais il aime beaucoup mieux nous traitter par douceur paternelle. Voyla donc pourquoy il monstre qu'il est accordé à ce peuple. — Vgl. Summa Legis (In Deut. 10, 12—13 et paral): . . . Et certe non aliunde manat, quæ Deo reverentia defertur, quam ex gustu paterni eius erga nos amoris, quo ad ipsum redamandum trahimur . . . Quoties audimus quod subinde inculcat Scriptura, «diligite Iehovam, omnes mansueti eius,» veniat nobis in memoriam, Deum se nobis amabilem reddere, ut libenter et qua decet alacritate amplectamur quidquid iubet.

setzes auftreten. Endlich ist der sogenannte usus politicus des Gesetzes, welcher ohne Weiteres mit den andern als mit gleichartigen coordinirt wurde, ein augenscheinlicher Beleg für jene unklare Verwechselung.

Indessen ist in der reformatorischen Ethik ohne Zweifel ein gewisses Ringen bemerkbar, wodurch der Gedanke sich vom bloss äusserlichen Rechtsgesetz zu dem auch die inneren Gesinnungen normirenden Sittengesetz zu erheben sucht. Dies lässt sich schon an der früher dargestellten Interpretation des Decalogs nachweisen. Calvin und die andern Reformatoren verschliessen sich keineswegs der Erkenntniss, dass auch die Gesinnung unter das Sittengesetz fällt. In den Predigten über den Decalog schlägt dieser Gedanke jeden Augenblick durch. In der Predigt über das sechste Gebot [1]) bemerkt Calvin: Dieu n'a point donné une loy civile seulement, pour nous faire vivre honnestement, mais il a donné une Loy convenable à sa nature. Nous sçavons qu'il est Esprit, et veut qu'on le serve en esprit et en vérité. Puis qu'ainsi est, il faut que nous sçachions qu'il a réglé non seulement nos mains et nos pieds, mais aussi nos affections et pensées... es folgt nun die specielle Anwendung auf das Gebot des Todtschlags. Aehnliche Bemerkungen finden wir in der Predigt über das siebente Gebot [1]): Il faut tousiours revenir à la nature de Dieu, c'est asçavoir qu'il n'est point un legislateur terrien, qu'il ne defend point l'acte exterieur tant seulement, et nous permet cependant les

---

[1]) Serm. 8 sur le Décal. pg. 170. Cf. pg. 173—4.

[2]) Serm. 9 sur le Décal. pg. 188.

meschantes affections: car Dieu ne veut point estre servi à l'œil, et aussi il n'a point seulement defendu l'acte quand le mariage ne sera point violé et corrompu de faict, mais il a defendu toutes mauvaises cupiditez et affections...[1]) Es wäre leicht ein ähnliches Fortbilden und Vergeistigen des Decalogs bei den andern Geboten nachzuweisen und Calvin geht thatsächlich auf ein solches Verfahren ein. Ein andrer Ansatz zur Unterscheidung des Sittengesetzes und des Rechtsgesetzes liegt auch in der häufigen Bemerkung, dass Gott das auf Steine gegrabene Gesetz in die Herzen der Gläubigen schreiben will.[2]) Auch mag hier eine höchst interessante Aeusserung aus einer Predigt über das Buch Hiob erwähnt werden.[3]) Wir wissen nicht, sagt Calvin, ob Hiob vor Moses gelebt hat; die Feindesliebe muss er aber nicht erst aus dem mosaischen Gesetz gelernt haben, er konnte sie auch lernen «a Lege quæ semper in fidelium cordibus inscripta erit. Numquid Deus aliquid duabus illis Legis tabulis comprehendit præter id quod semper Spiritu sancto suo inscripsit in filiorum suorum cordibus? Hodie vero quem usum Scriptura Sacra habet, nisi ut nobis ob oculos ponat id, quod intus in animis nostris Sp. S. insculpit: ita ut, inter doctrinam, quæ annunciatur, et gratiam interiorem, quam Deus nobis sancto suo Spiritu largitur, sit consensus summus. Diese Bemerkung, welche folgenschwere Consequenzen in sich schliesst, wird aber von Calvin nicht weiter entwickelt und verwerthet. Denn

[1]) Vgl. Serm. 12, pg. 248. 266. — Inst. II, 8, 6. — Serm. sur le Deutéron. 129, pg. 754—759; 134, pg. 782.

[2]) Serm. 13 sur le Decal. pg. 287—8, und öfters.

[3]) Concio 116 in Iob. 31. (Amst. II, B. 454).

es ist hier ohne Zweifel nicht von dem sogen. gesetzgebenden Gewissen, auch nicht von einer natürlichen angeborenen Unterscheidungsgabe zwischen Gutem und Bösem die Rede: sagt doch Calvin, dass das Gesetz durch Gottes Geist in die Herzen seiner Gläubigen, seiner Söhne eingeschrieben wird. Dabei soll allerdings nicht verkannt werden, dass Calvin dem natürlichen Menschen eine gewisse Erkenntniss des Guten und Bösen zuschreibt. In den Predigten über die zehn Gebote führt er häufig das Zeugniss und die Anweisungen der Natur an, auf welche er sich beruft, um von dieser niedern Stufe der Erkenntniss zur höheren der göttlichen Offenbarung durch die Schlussfolgerung a minori ad maius fortzuschreiten. C'est pour le moins que nous facions à autrui ce que nous voulons qu'on nous face, nature nous enseigne cela, et ne faut point aller à l'eschole pour l'apprendre... Si nous estions bien advisez, il ne faudroit point qu'on nous enseignast à porter reverence à nostre Dieu: car nature nous doit mener là.... Sans que Dieu parle, sans que nous ayons nulle Escriture saincte, et que on nous presche beaucoup, nature desia nous monstre que c'est un devoir qui ne se peut rompre que celuy de l'enfant envers le pere et la mere,.. C'est une chose contre nature, quand les hommes se dressent ainsi pour effacer l'image de Dieu. Nous aurons donc les meurtres en horreur, sinon que nous soyons abrutis... Or maintenant l'authorité de Dieu est conjointe avec ce que nous devons desja avoir cognu auparavant par la conduite de nature: et il nous monstre que le sang humain ne sera pas espandu qu'il ne vienne en conte devant luy.... C'est merveilles qu'on face si peu de cas de ravir le bien d'autruy, veu

que quand on nous demande que c'est d'aimer nos prochains, et si c'est une chose si difficile, on nous dira que non: car nature a voulu comme lier à union les hommes ensemble, et Dieu les a tous formez à son image: et pourtant cela ne nous doit pas estre dur ne fascheux de nous entraimer. Puis qu'ainsi est qu'il ne nous faut point aller par finesse ne pas subtilitez, il nous faut revenir à ceste equité naturelle, c'est à scavoir que nous ne facions à autruy sinon ce que nous voudrions qu'ou nous feist. [1]) Allein diese natürliche Erkenntniss ist nicht nur unwirksam, sondern so unvollkommen und dunkel dass, wenn nicht Gottes Geist das Bewusstsein des Menschen erleuchtet, auch jener angebliche Vorzug der menschlichen Natur und Anlage nur dazu dienen kann den Menschen doppelt strafbar zu machen. Dies geht aus dem Beispiele der heidnischen Philosophen mit vollkommener Evidenz hervor. [2]) Wir sind daher auf das Gesetz Gottes gewiesen wie dasselbe in seinem Worte uns geoffenbart ist,

[1]) Serm. 6. 4. 7. 8. 10 sur le Decal., pg. 135. 72. 144. 165. 167. 212. 209. — Cf. Serm. 63 sur l'harm. év. 1031—32; serm. 126. sur le Deuter. pg. 736. — In Deut. 10, 12 sq. et paral. — In Rom. 2, 15. —

[2]) Quand les Philosophes ont parlé de l'excellence et de la dignité qui est en la nature humaine, ils ont tousiours mis la raison comme une principauté. Et puis ils ont mis la discretion d'entre le bien et le mal, quand les hommes disputent en eux, et qu'ils cerchent, qu'ils font leurs resolutions: voila encores comme un bureau qu'ils ont dressé, afin de constituer l'homme juge du bien et du mal . . . Mais tant y a que le St. Esprit est seul juge competent pour prononcer de ce qui est en nous, afin que nous ne cuidions pas avoir gagné nostre cause en nous flattant... La sagesse du monde ne fera pas que nous parvenions à la clairté celeste: c'est un don special de Dieu qui ne se trouvera point en nous. Serm. 28 sur l'Epist. aux Eph. 546—7. Vgl. bes. S. 549.

nämlich auf die zehn Gebote, deren Sinn, Tragweite und volle Gültigkeit auch für den Christen unwandelbar fest stehn. Für das neue Leben des Christen hat Christus nicht eine neue Norm aufgestellt, sondern die bereits von Gott geordnete auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt und in ihrer primitiven Reinheit geoffenbart. [1]) Wer von dieser Regel abweicht, dessen Tugend ist nur Schein, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle; vor Menschen mag sie glänzend sein, Gott verabscheut sie und belegt sie mit seinem Fluche. Denn wir müssen nicht nur auf die gebotene oder verbotene Sache sehn, sondern auf den Willen des zu uns redenden Gottes; wer sein Wort missachtet, der verachtet seine Majestät: die Uebertretung des Gesetzes ist ein Frevel an Gott selbst. [2])

So wurzeln Calvins ethische Grundsätze stets in seinen religiösen Anschauungen. Die sog. unabhängige Moral ist von seinem Standpunkt aus ein Unding; er begreift so wenig eine religionslose Ethik als einen unsittlichen Missbrauch seines religiösen Determinismus. Und wenn er auch das Verhältniss beider Momente zu keinem wissenschaftlichen Ausdruck gebracht hat, so sind sie nichts destoweniger die zwei unauflöslichen Elemente seiner Lehre wie die beiden sich bedingenden Pole seines eigenen geistigen Lebens.

---

[1]) Vgl. im Comment. über die Evg.-harm. die Auslegung der Bergpredigt.

[2]) Inst. II, 8, 16. 6; IV, 10, 8; Serm. 9. 10. 12. 13. sur le Décal., pg. 188. 213. 248. 285; C. R. 34, 566 (Que doit faire un homme fidele entre les Papistes); Homil. 98 in 1 Sam. (II, A. 440); In Ezech. 3, 18; 20, 18—19; 1 Ioan 5, 2; Iac. 4, 11.

FÜNFTES CAPITEL.

Die Entstehung und Entwickelung des neuen Lebens
oder die pœnitentia.

Die Lehre von der pœnitentia, in welche die Grundgedanken Calvins über das neue Leben des Christen zusammenlaufen, hat in dem Entwickelungsgang der Theologie des Reformators eine Aenderung erfahren, auf welche Ritschl aufmerksam gemacht hat.[1]) Er hat den Sinn der ursprünglichen Lehre Calvins nach der ersten Ausgabe der Institutio treffend wiedergegeben: das Schwankende in dem Verhältniss der mortificatio und der fides, der pœnitentia initialis und der auf das ganze Leben erstreckten pœnitentia, endlich die bloss negative Auffassung der pœnitentia als mortificatio, dies sind in der That die wichtigsten Merkmale des ursprünglichen Begriffs der pœnitentia, wie derselbe in der ersten Ausarbeitung der Institutio entworfen ist. [2])

Die Wichtigkeit und das Interesse der in der zweiten und dritten Ausgabe der Institutio eingetretenen

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung, I, 200—201.
[2]) C. R. 29, p. 148—150.

Aenderung besteht nun darin, dass die pœnitentia als eine innerhalb des christlichen Lebens sich vollziehende Thatsache dargestellt wird, [1]) und diese Anschauung ist auch in den andern Werken Calvins maassgebend und consequent festgehalten. Ritschl weist mit Recht auf die Stelle hin, welche dieses Lehrstück in der zweiten und dritten Ausgabe der Institutio behauptet: es wird dem Zusammenhange des christlichen Lebens eingereiht, der durch die Begriffe des heiligen Geistes und des Glaubens beherrscht ist. In demselben Sinne ist es gemeint, wenn Calvin in der Predigt über die Bussrede des Täufers zunächst den Begriff des Reiches Gottes, wenn auch in einseitiger und ungenügender Weise, und dann erst den Begriff der Busse entwickelt. [2])

Fassen wir diese neue Gestalt der Lehre näher ins Auge, indem wir den Ursprung, die constitutiven Elemente und den weitern Verlauf der pœnitentia auseinandersetzen.

Die pœnitentia wird nicht mehr auf das negative Moment der mortificatio beschränkt; sie hat einen umfassenderen Sinn: pœnitentia nomine interpretor regererationem ... non male, meo quidem iudicio, sic pœnitentia definiri poterit esse veram ad Deum vitæ nostræ conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quæ carnis nostræ veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet. [3]) Die pœnitentia wird

---

[1]) Ritschl., a. a. O. 202.

[2]) Serm. 41 sur l'harm. évang. pg. 639.

[3]) C. R. 29, 690. 688. — Inst. III, 3, 9. 10. 5. Cf. C. R. 35, 202 (Contre la secte des Libertins); In Ies. 19, 22; C. R. 35, 57 sq. (Brieve instruction contre les Anabaptistes); Serm. 43 sur l'harm. évang. pg. 689.

hier aus dem sincerus seriusque Dei timor abgeleitet. An vielen andern Stellen, namentlich der homiletischen und exegetischen Werke Calvins, wird als initium pœnitentiæ angegeben « dolor ex peccato conceptus, et non solum peccati sed sui ipsius atque omnino pravæ suæ naturæ displicentia. [1]) Endlich ist es ein von Calvin sehr häufig ausgesprochener Grundsatz, dass die pœnitentia dem Glauben folgt und aus dem Glauben kommt: Pœnitentiam non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet... Dum in hunc modum concionantur Christus Dominus et Ioannes: pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum: annon resipiscendi causam ab ipsa gratia et salutis promissione ducunt? .. Ostendere volumus, non posse hominem pœnitentiæ serio studere nisi Dei se esse noverit. Dei autem se esse nemo vere persuasus erit, nisi qui eius prius gratiam apprehenderit. [2])

Diese verschiedenen Aussprüche sind keineswegs unvereinbar; sie erklären sich vielmehr gegenseitig und lassen sich in folgender Weise zusammenfassen. Der Sünder würde weder Abscheu vor der Sünde noch Traurigkeit über dieselbe empfinden, wenn er sich nicht den Gedanken an Gott, speciell an Gottes Gericht vergegenwärtigte; dies ist im Allgemeinen der verus ac

---

[1]) Homil. 95 in 1 Sam. (ll. A. 429—430); Ibid. Hom. 24 (pg. 102); Conc. 158 in Iob. (ll. B. 630); In Ies. 59, 12; Genes. 27, 36 Homil. 40 in 1 Sam. (ll. A. 170—171); Ies. 8, 21; 22, 12; Ierem. 26, 3; C. R. 33, 445 (Petit traicté de la Ste-Cène).

[2]) Inst. III, 3, 1. 2. Cf. Serm. sur l'harm. évang. 41, pg. 643—4. Jean Baptiste, apres avoir presché la grace de Dieu qui estoit prochaine, deduit de là l'exhortation qui est yci recitée, repentez-vous donc.

sincerus Dei timor, von welchem Calvin in der Institutio spricht. Allein diese Schrecken und Aengsten des Gewissens sind nur ein durch Christus verordnetes Vorbereitungsmittel auf das Streben nach Frömmigkeit [1]). Der timor Dei erhält seinen vollen wirksamen Inhalt und die pœnitentia wird daher eine erfolgreiche nur indem der Sünder im specifisch christlichen Glauben Gott als den Gott seines Heils erkennt und anerkennt. Dieser Gedanke geht nicht bloss aus den mitgetheilten Stellen der Institutio hervor, er findet sich auch sonst bei Calvin häufig und nachdrücklich ausgesprochen, und diese Zeugnisse sind um so wichtiger als sie oft nur gelegentlich unterlaufen. « Nemo unquam vel Deum reverebitur, nisi qui sibi propitium confidat, vel peccatum oderit, nisi prius iustitiæ desiderio et ultra amore captus . . . Deus non ad pœnitentiam homines invitat, nisi spe reconciliationis proposita . . . Homo ad veram pœnitentiam pervenire nequit, nisi prius degustata Dei bonitate . . . Non potest timeri Deus, nisi sentiat peccator ipsum sibi fore propitium.» [2]) Wo dieser Heilsglaube fehlt, da tritt nicht die pœnitentia, sondern die Verstockung oder die Verzweiflung ein. [3])

---

[1]) III, 3, 2 (diese Stelle findet sich nur in der dritten Ausarbeitung der Institutio): fefellit eos forte, quod multi conscientiæ pavoribus ante domantur vel formantur ad obsequium, quam imbuti fuerint cognitione gratiæ, imo eam gustaverint. Atque hic est initialis timor, quem inter virtutes quidam recensent, quia veræ et iustæ obedientiæ propinquum esse cernunt. Sed non hic agitur quam varie nos Christus ad se trahat, vel præparet ad pietatis studium.

[2]) In Ierem. 26, 3; In Ps. 50, 22; Homil. 43 in 1 Sam. (II. A. 187); Prælectio 99 in Ierem. (26, 3). Cf. Prælect. 7 in Ionam (3, 9).

[3]) Homil. 43 in 1 Sam. (II. A. 187); In Ies. 26, 11; in Genes. 4, 13. 14; 27, 34. 38. 41; 38, 26; in Hebr. 12, 17.

Mit diesen Grundsätzen ist auch der im vorigen Capitel erwähnte usus des Gesetzes nicht im Widerspruch. Denn wenn auch Calvin die Erkenntniss der Sünde und den Hass gegen sie durch das Gesetz vermittelt sein lässt, so lehrt er ausdrücklich, dass die Anerkennung des Gesetzgebers als solchen sich auf den Glauben an den Gott unsres Heils gründet. — Endlich bewährt sich die Richtigkeit der verfolgten Gedankenverbindungen auch an folgender Bemerkung. Wenn Ritschl nachgewiesen hat, dass Calvin die Wiedergeburt, das neue Leben, die Rechtfertigung auf den Einzelnen bezieht, nur sofern er als Glied der Gemeinde vorgestellt und die Gemeinde der Gläubigen als das prius vor den Erfahrungen des Einzelnen gedacht wird,[1]) so wird diese aus den verschiedenen Ausgaben der Institutio und aus dem Genfer Catechismus entnommene Beobachtung durch Stellen aus andern Werken Calvins, namentlich durch Calvins Predigten, in auffallender Weise bestätigt.[2]) Denn der sehr oft vorkommende bildliche

---

[1]) Rechtf. und Vers. l, 193 sq.

[2]) Serm. 39 sur l'harm. évang. pg. 264: Le tout revient à edifier nostre foy, à fin que nous puissions nous tenir tout certains et resolus que quand nous serons membres de son corps, nous pourrons despiter et Satan, et le peché, et tout le monde, et tout ce qui nous est contraire . . . Cf. Serm. 8 sur l'Ep. aux Eph. pg. 149—150; Serm. 38 sur l'harm. 594—5; Serm. 10 sur Ps. 119, pg. 194. — C. R. 33, 437 (Petit traicté de la Ste-Cene): à fin de nous exhorter à toute saincteté et innocence, en tant que nous sommes membres de J-C . . . . Id. pg. 441: Puisque là nous sommes faits membres de J. C., estans incorporez à luy et unys avec luy comme à nostre chef, c'est bien raison premierement que nous soyons faictz conformes à sa pureté et innocence, et specialement que nous ayons ensemble telle charité

Ausdruck corpus Christi und die entsprechenden Bilder von caput und den membra corporis erhalten nur durch die Vergegenwärtigung der Gemeinde ihren richtigen Sinn und ihre volle Bedeutung. Dasselbe gilt von den praktischen Anweisungen, welche Calvin aus dem Begriff des heiligen Abendmahls folgert und die er an die Gemeinde als Ganzes richtet.

Vergleichen wir diese Sätze mit den bisher mitgetheilten, so ergiebt sich unstreitig eine in sich zusammenhängende, abgeschlossene Anschauung von der pœnitentia, sofern alle Aeusserungen Calvins dahin zusammenlaufen, dass die pœnitentia innerhalb des christlichen Lebens zu Stande kommt. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn der Reformator die pœnitentia als die Gesammtaufgabe des christlichen Lebens darstellt. [1])

---

et concorde comme doibvent avoir les membres d'un mesme corps . . . Id. pg. 443: il n'y a d'ordre que nous pretendions d'estre du corps de Christ, nous abandonnant à toute licence et menant une vie dissolue. Puisqu'en Christ il n'y a que chasteté, benignité, sobrieté, verité, humilité et toutes telles vertus: si nous voulons estre ses membres, il fault que toute paillardise, haultesse, intemperance, mensonge, orgueil, et semblables vices soient loing de nous . . . Cf. C. R. 33, 474 (Consilium admodum paternum Pauli III eiusdemque explicatio). C. R. 35, 230: Si nous sommes membres de Christ quant à mener saincte vie, nous debvons estre desia mortz et ressuscitez . . . Cf. 34, 189 (Forme d'administrer le baptesme) Cf. Conc. 9 in Iob. (II. B. 31).

[1]) Inst. III, 3, 2. 3. 9. 10. 14. 18. 20. (Cf. C. R. 29, 150; 29, 694—695). C. R. 36, 483 (Refutatio errorum M. Serveti); 35, 204 (Contre la secte des Libertins); 35, 359—360 (Epistre contre un Cordelier); 35, 425, 427—428 (Acta synodi tridentinæ cum antidoto); 33, 445 (Petit traicté de la Ste-Cene); 41, 146 (Thesaurus epist. N° 1117); Conc. 15 in Iob. (II. B. 631); In Rom. 6, 7; 7, 15; 8, 10—11; 1 Cor. 1, 8; Iac. 1, 19; 1 Iohan. 3, 8; Serm. 30 sur l'Ep. aux Eph. pg. 587; Serm. 41, 42, 51 sur l'harm. évg. pg. 652—3, 685, 829 sq.

Was nun das Einzelne weiter betrifft, so ist der Grund und das Motiv der mortificatio und der vivificatio (worin die regeneratio besteht) die Theilnahme an Christus: utrumque ex Christi participatione nobis contingit. Nam si vere morti eius communicamus, eius virtute crucifigitur vetus noster homo, et peccati corpus emoritur, ne amplius vigeat primæ naturæ corruptio. Si resurrectionis sumus participes, per eam suscitamur in vitæ novitatem, quæ Dei iustitiæ respondeat. [1]) Die vivificatio, bemerkt Calvin weiter, wird häufig verstanden von dem Trost, welcher aus dem Glauben fliesst, von der Beruhigung des geängsteten Gewissens, von der Erfahrung der durch Christus erworbenen und angebotenen Gnade, von dem Wiederaufathmen der Seele, die aus dem Tode zu einem neuen Leben erwacht. Dieser Auffassung, welche augenscheinlich den Sinn der Lehre Melanchtons wiedergiebt, will Calvin nicht beipflichten, indem er, die vivificatio in einem umfassenderen Sinne nehmend, dieselbe als Eifer zu einem frommen und heiligen Wandel deutet und sie daher sachlich mit der sanctificatio identificirt. [2]) In der dritten Ausarbeitung der Institutio schliesst Calvin von dem Ausdruck

---

[1]) Inst. III, 3, 9. Cf. Serm. 29 sur l'Ep. aux Eph. pg. 570 sq.

[2]) Inst. III, 3, 3; Vivificationem interpretantur consolationem quæ ex fide nascitur; ubi scilicet homo, peccati conscientia prostratus ac Dei timore perculsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quæ est per Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animam colligit, et velut e morte in vitam redit . . . Quod vivificationem accipiunt pro lætitia quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, non assentior: quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia; quasi diceretur, hominem sibi mori ut Deo vivere incipiat.

mortificatio zurück auf die Schwierigkeit der dem Christen gestellten Aufgabe, da es sich ja um nichts weniger handelt als um die Ertödtung unsrer früheren alten Natur. Nomen ipsum mortificationis admonet quam difficile sit oblivisci prioris naturæ: quia hinc colligimus, non aliter nos formari ad Dei timorem et pietatis initia discere, nisi ubi gladio spiritus violenter mactati in nihilum redigimur; quasi pronunciaret Deus, ut censeamur inter suos filios, opus esse communis naturæ interitu. [1])

Ueber diesen Vorgang der mortificatio erklärt sich Calvin häufig dahin, dass die formelle Seite unsrer Natur unberührt bleibt, dass dagegen der materielle Inhalt unsrer Anlagen und das Object unsrer Kräfte und unsres Strebens ein anderes, neues wird. Daher soll in dieser inneren Umänderung die Thätigkeit des Menschen durch den Impuls des heiligen Geistes nicht aufgehoben werden. In naturales hominis facultates referimus, approbare, respuere, velle, nolle, eniti, resistere; nempe approbare vanitatem, respuere solidum bonum, velle malum, nolle bonum, eniti ad nequitiam, resistere iustitiæ. Worin besteht demgemäss die Wirksamkeit Gottes in den Seinen? Ubi regnum in illis suum erigit, voluntatem, ne vagis libidinibus sursum deorsum raptetur pro naturæ inclinatione, per spiritum suum cohibet; quo in sanctitatem ac iustitiam propendeat, ad iustitiæ suæ regulam flectit, componit, format, dirigit; ne titubet aut concidat, spiritus sui virtute stabilit ac confirmat. [2])

---

[1]) Inst. III, 3, 8.

[2]) Inst. II, 5, 14. — Cf. C. R. 34, 380 (Contra Pighium de libero arbitrio) — 35, 446 (Acta synod. trid. cum antidoto) — 1 Ioan. 3, 9: Voluntas a natura est; sed quia naturæ corruptio pravos tantum affectus generat, ideo necesse est, ut eam Sp. Dei

Mit diesen Worten sehn wir uns vor das grosse Problem des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, von göttlichem und menschlichem Willen gestellt. In dieser Fassung gehört die Frage nicht in den hier behandelten Gegenstand. Wir haben es mit einem speciellen Punkte zu thun, indem wir uns nur zu fragen haben: Wie unterscheidet sich die ethische Auffassung der Bekehrung, die Bekehrung als selbstständiger Act des menschlichen Willens betrachtet, von der religiösen Auffassung derselben, von der Bekehrung als Wirkung Gottes beurtheilt?

Diese Frage ist nun bei Calvin sehr ungenügend beantwortet und der Reformator kommt über die Bestimmungen Augustins nicht hinaus. [2]) Er schwankt und schwebt zwischen beiden Anschauungen, welche neben einander herlaufen, sich manchmal auch kreuzen, aber er bringt dieselben nicht zu einem positiven klaren Verhältnisse zu einander. Er ist sich einerseits bewusst, dass man erfahrungsmässig immer mit der Anstrengung des Willens beginnen und dieselbe stets durch das Streben persönlicher Energie und Selbstthätigkeit unter-

---

reformet, quo bona esse incipiat. — Serm. 5 sur le Décal. pg 97—98: . . S. Paul parle ainsi du vieil homme, entendant par ce mot tout ce que nous avons d'Adam, qu'il faut que tout cela meure et qu'il soit aneanty: a scavoir non point l'essence de nostre corps et de nostre ame, mais la malice qui est en nous, cest aveuglement qui nous fait errer, les desirs et appetits mauvais qui sont rebelles du tout à la justice de Dieu: il faut que cela, d'autant qu'il est tiré d'Adam, soit abbattu . . . .

[1]) Vgl. die oben angeführten Stellen, überhaupt Calvins Lehre vom liberum arbitrium Inst. II, 2—5, und die gegen Pighius gerichtete Schrift, C, R. 34, 225—404.

stützen und weiter führen muss, und dahin gehen auch seine sittlichen Anweisungen und Ermahnungen, ne foveatur in nobis ignavia.[1]) Andrerseits spricht er dem Menschen jede Kraft zum Guten, jede Selbstbestimmung in der Tugendbildung und Pflichtübung so vollständig ab, er macht den Menschen zu einem so passiven Werkzeuge der Gnade, dass man nicht einsieht, wie der Nerv der eigenen Anstrengung dadurch nicht durchgeschnitten werden und der Eifer nicht erlahmen und erkalten sollte. Diese doppelte Beurtheilung[2]) wird bei Calvin nicht positiv in ihrer Wechselwirkung bestimmt, sondern beide Betrachtungsweisen stören sich fortwährend und heben sich gegenseitig auf. Aus Furcht dem Menschen ein Verdienst zuzuschreiben, hebt er die Freiheit des menschlichen Willens in die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade auf, um sogleich wieder an jenen Willen als an einen sich selbstbestimmenden und sittlich verantwortlichen warnend oder ermunternd sich zu wenden.[3]) Von den Schwierigkeiten, welche die hier berührte Antinomie enthalten, zeugt die Dogmengeschichte bekanntlich in reichem Maasse, und auch Calvins Antwort kann weder der Aufgabe des Dogmatikers noch den Anforderungen der Ethik gerecht werden.

---

[1]) II, 5, 14.

[2]) Die Belege dazu finden sich auf jeder Seite der Werke, namentlich der Predigten Calvins.

[3]) Inst. II, 3, 6—9: si qua esset vel minima ex nobis facultas, atque etiam esset meriti portio: domino surripimus, si quid nobis arrogamus aut in voluntate aut in effectu. — Damit vgl. das oben angeführte und dem Augustinus entlehnte «ne foveat in nobis ignaviam,» II, 5, 14.

Calvins Lehre von der pœnitentia wird in eigenthümlicher Weise näher bestimmt und beleuchtet durch den doppelten Gegensatz, welchen der Reformator sowol dem Katholicismus als dem Libertinismus gegenüber behauptet.

Sehn wir ab von der rein dogmatischen Polemik gegen das römische Busssacrament, [1]) so dürfen wir für unsern Gegenstand folgende Punkte hervorheben.

Die katholische Lehre leidet an einer nicht zu verkennenden Aeusserlichkeit: das ist das Erste, welches ihr Calvin vorwirft. Die Papisten verlangen nicht eine völlige gründliche Umkehr und Aenderung des innersten Seelenlebens, sondern nur ein Abthun äusserer Werke. Die Busse aber hat ihren Sitz nicht in äusserlichen Ceremonien, sondern im Herzen; es ist eine res interior, quæ deinde in externam vitam emergat, sicut ex se fructus producit arbor. [2]) Zwar will Calvin die äusseren Zeichen und Mittel, durch welche die pœnitentia theils sich bethätigt theils angeregt wird, nicht unbedingt missbilligen und verwerfen. Aber diese äusseren Gebräuche und Zeichen sind indifferent: nicht darauf kommt es an, sich in einen Sack einzuhüllen und sich das Haar auszureissen, sondern auf den inneren Seelenzustand, der jenen äusseren Kundgebungen zum Grunde liegt, auf die Erkenntniss und das Bekenntniss unsrer Schuld, auf die Traurigkeit über die Sünde und auf die Abkehr des Willens von derselben. Quum enim conversio a corde

[1]) Bes. Inst. III, 4—5.

[2]) III, 4; III, 6, 17; In Mth. 3, 8 et paral; Ierem. 4, 14; 26, 3; Ioan. 3, 6; Iac. 4, 8; Conc. 10 in Iob. (II B. 37); Ies. 31, 7; Rom. 12, 2.

initium habeat, signa sola non sufficiunt: atque in hanc sententiam monet Ioel «scindite corda, et non vestimenta!» [1] Diese Veräusserlichung der pœnitentia entspringt aus einem Mangel an sittlich-religiösem Ernst und Tiefe, welcher sich namentlich in einer oberflächlichen Beobachtung und Beurtheilung unseres gefallenen Zustandes offenbart: ist doch die menschliche Natur ganz verdorben und verkehrt und muss daher nicht theilweise sondern ganz erneuert und wiedergeboren werden. Auch kann desshalb das Subject und der Factor dieser gründlichen Aenderung nicht der menschliche Wille sein, welcher ja ohnmächtig und der Sünde dienstbar ist, sondern Gott allein muss diese Wiedergeburt an dem Menschen vollziehen. Gegen diese Erkenntniss verschliesst sich die römische Lehre durch ihre Auffassung vom liberum arbitrium. [2]) Endlich bemerkt Calvin, dass die katholische Kirche, kraft des unauflöslichen Bandes, welches die pœnitentia und die fides zusammenschliesst, schon desshalb eine falsche Vorstellung von der ersten haben müsse, weil sie die zweite unrichtig auffasst. [3])

[1]) In Ies. 22, 12; 37, 1; 55, 7; Ioel 2, 12. 13. 15. 16; Conc. 63. 158. 10 in Iob. (Il. B. 228. 631. 36); Rom. 12, 2.

[2]) Prælect. 30 in Ezech. 11, 20; Eph. 2, 10; Ioan 3, 6; Serm. 30 sur l'Ep. aux Eph. pg. 579 sq.; Ps. 51, 12; Ies. 1, 25; 19, 25.

[3]) Prælect. 99 in Ierem. 26, 3: Res sunt coniunctæ et perperam atque impio sacrilego separantur pœnitentia et fides; neque enim potest timeri Deus, nisi sentiat peccator ipsum sibi fore propitium. Quamdiu enim concipimus iram Dei, horremus eius iudicium; ita tumultuamur adversus ipsum, et necesse est nos præcipitari in ultimas abyssos. Ita in Papatu non tantum insulse sed etiam frigide concionantur de pœnitentia, quia relinquunt suspensas animas et perplexas, imo tollunt omnem certitudinem... Cf. Serm. 41 sur l'Harm. évang. pg. 650 sq.

Eine letzte Bemerkung Calvins ist noch beachtenswerth, insofern sie sich zugleich gegen die jesuitische und gegen die pietistische Praxis des Busskampfes richtet. Da Calvin selbst ausdrücklich sowol die Jesuiten als die Anabaptisten namhaft macht, so mag diese Bemerkung den Uebergang vermitteln von der römischen Lehre zu den «Träumereien» der Sekten, namentlich der Anabaptisten und Libertiner, welche der Reformator mit grossem Eifer und zu wiederholten Malen bekämpft. Omnis rationis specie caret eorum deliramentum, qui ut a pœnitentia exordiantur, certos dies suis neophytis præscribunt, per quos se in pœnitentiam exerceant; quibus demum transactis, in evangelicæ gratiæ communionem ipsos admittunt. De plurimis Anabaptistarum loquor, iis præsertim qui spirituales haberi mire gaudent, eorumque sodalibus Iesuitis, et similibus quisquiliis. Tales scilicet fructus profert spiritus ille vertiginis, ut pœnitentiam, quæ in totam vitam proroganda est homini christiano, paucis dieculis terminet. (Inst. III, 3, 2.) Den Grund dieses verwerfenden Urtheils hat Ritschl angedeutet [1]), und die in unserer Darstellung mitgetheilten Belege treten der Angabe Ritschls bestätigend zur Seite. Indem nämlich Calvin die individuelle Heilsordnung dem Begriff der Kirche unterordnet und die pœnitentia als die Gesammtaufgabe des christlichen Lebens darstellt, so folgt daraus, dass die Bekehrung in ihrer regelmässigen gottgeordneten Form als Erziehung in der Kirche und durch die Kirche auftritt [2]) Dadurch ist aber die Nothwendigheit des

[1]) Rechtf. u. Vers. 1, 203.

[2]) Vgl. auch Inst. 4, 1, 1: In ecclesiæ sinum aggregari vult deus filios suos, non modo ut eius opera et ministerio alantur,

Busskampfes principiell ausgeschlossen, oder vielmehr dessen Werth thatsächlich verneint und verworfen. Denn durch diese Praxis wird nicht nur das Individuum von der Wechselwirkung mit der Gemeinde isolirt und auf sich geworfen, sondern die Zusammenfassung und Versetzung der ganzen Lebensaufgabe auf einen bestimmten Moment wird unausweichlich den Schein und den Wahn hervorrufen, als ob der nun Bekehrte entweder in einem besondern Stand der Heiligkeit sich befinde oder von nun an unbekümmert der Leitung des Geistes sich überlassen und daher gegen das Gesetz indifferent sein dürfe. Verblendung, Wahnheiligkeit, geistlicher Hochmuth, Antinomismus sind in der That die verschiedenen Gefahren, welche Calvin in der Lehre jener spirituales und Anabaptistæ aufdeckt und vor welchen er warnt. Dass diese Gedankenverbindungen die richtigen sind und dem Reformator durchaus klar waren, ergibt sich aus dem Vergleich der bereits angeführten Stelle mit einem nachfolgenden Paragraphen desselben Capitels der Institutio.[1]) Solchen Gegnern erwiedert Calvin zunächst mit Entrüstung, dass der Geist, von welchem sie faseln, nicht der Geist Gottes und Christi, der Heilige Geist, sein kann: dieser sei ein Geist der Zucht und der Ordnung, der Nüchternheit

---

quamdiu infantes sunt ac pueri, sed cura etiam materna regantur, donec adolescant, ac tandem perveniant ad fidei metam.

[1]) Inst. III, 3, 2. Cf. III, 3, 14: Anabaptistæ quidem hoc sæculo, phreneticam nescio quam intemperiem pro spirituali regeneratione comminiscuntur: nempe in statum innocentiæ restitutos Dei filios, iam non oportere sollicitos esse de libidine carnis refrænanda; spiritum ducem sequendum esse, sub cuius actione nunquam aberratur.

und der Wahrheit, der Keuschheit und der Demuth; wie sollte man daher, einem solchen Zuge von Oben nach Oben folgend, gegen die von Gott selbst befohlene und durch seinen Geist gewirkte Tugend sich gleichgültig verhalten? Hierauf dringt Calvin auf die Nothwendigkeit der Wachsamkeit, ne carnis nostræ insidiis incauti circumveniamur; das ganze Leben sei ein Kampf gegen die Sünde, welche zwar im Gläubigen nicht mehr herrscht aber doch noch wohnt [1]) und daher stets zu überwältigen ist. Lag doch der Apostel Paulus selbst noch in einem solchen Kampfe, welchen er in seinem Römerbrief nicht ficte repräsentavit. [2])

Ein näheres Eingehen auf die Vergleichung der Lehre Calvins und der Lehre Luthers wird uns durch Ritschls Darstellung und Beurtheilung erspart: [3]) der Nachweis der entgegengesetzten Aenderung, welche in der Lehre der beiden Reformatoren stattfand, die gegenseitigen Beziehungen der zwei Lehrtypen, die schliessliche Beibehaltung und glückliche Verwerthung der ursprünglichen Lehre Luthers in Calvins Lehrbildung, diese ganze zugleich praktisch und theoretisch wichtige Untersuchung gehört zu den interessantesten Theilen des an interessanten Ergebnissen so überaus reichen Werkes. Aus Ritschls Darstellung geht namentlich die Thatsache hervor, welche wir schon in der Behandlung von der Erwählungslehre und der Lehre vom Gesetze hervorheben mussten: die

---

[1]) C. R. 35, 204. (Contre la secte des Libertins). Il est bien certain que le peché habite aux enfans de Dieu, mais il ny regne pas. Cf. Serm. 12 sur le Décal. pg. 268—269.

[2]) Inst. III, 3, 14. Vgl. § 2. 3. 9. 11. 18. 20. Vgl. auch die S. 68 angeführten Stellen.

[3]) Vgl. bes. Rechtf. u. Vers. I, § 23. 24. 27. 28. 30.

Auffassung des christlichen Lebens als eines zusammenhängenden Ganzen ist auf calvinischem Boden eher ermöglicht als im Reformationsgebiet Luthers und Melanchtons nach deren späterer Lehre. Indem hier die contritio und fides nur auf ihren Unterschied beurtheilt werden, verschliesst sich die lutherische Lehre der von Calvin häufig und eifrig behaupteten Erkenntniss, dass die contritio selbst, um erfolgreich und wirksam zu sein, die Liebe zum Guten und den Glauben an die erlösende Gnade Gottes zur Voraussetzung hat. Ferner passt die lutherische Anschauuug vom Gesetze in seiner Correlation zur Sünde nur auf diejenigen, welche aus dem Gnadenstande fallen, um wieder unter dem Stachel des Gesetzes von der contritio zur fides emporzusteigen; Calvin dagegen reiht das Gesetz selbst in die Sphäre des positiv christlichen Lebens ein, indem er die Autorität des Decalogs auf die Anerkennung Gottes als unseres Wolthäters und Heilandes gründet. Endlich wäre es nicht schwer psychologisch nachzuweisen, dass die pietistische Praxis des Busskampfes aus der späteren, melanchtonisch-lutherischen Auffassung der pœnitentia nothwendig folgen muss, und die Geschichte der Orthodoxie und des Pietismus liefert dafür die klarsten und überzeugendsten Belege.[1]) Diesem Irrthum aber kann die consequent festgehaltene und durchgeführte Lehre Calvins erfolgreich entgegenwirken.

---

[1]) Vgl. Ritschl., I, 203; III, Cap. 3.

SECHSTES CAPITEL.

Die Bewährung des neuen Lebens
oder die Selbstverläugnung.

Blicken wir auf den Verlauf des christlichen Lebens und auf die Bewährung desselben nach den Grundsätzen Calvins, so kommen hier vor Allem die Capitel des dritten Buchs der Institutio in Betracht, welche wir in der Einleitung erwähnt und deren Inhalt wir kurz mitgetheilt haben. Zu diesen nun ausführlich darzustellenden Anschauungen müssen die Hauptbegriffe aus den andern Werken Calvins hinzugefügt werden, so dass die in den benannten Capiteln der Institutio festgehaltene Ordnung nicht streng bewahrt werden kann. Indessen soll dadurch der Zusammenhang der ethischen Lehre Calvins keineswegs verschoben oder beeinträchtigt werden.

Das Grundprinzip des christlichen Lebens ist, dass der Gläubige sich Gott als Opfer darbringt und darin den wahren Gottesdienst sucht. Wir sind nicht unser sondern Gottes. Diese Hingabe an Gott vollzieht sich in der Selbstverläugnung, wodurch der Mensch von

sich selbst scheidet, sich Gott, als seinem höchsten, allein rechtmässigen Zwecke unterordnet und sich ihm zum Eigenthume gibt auf Leben und Tod. Dann sucht der Mensch nicht mehr das Seine sondern das, was dem Willen Gottes entspricht und was die Ehre Gottes fördert. [1]) Wo diese Gesinnung fehlt, ist statt Frömmigkeit nur Heuchelei, oder man thut das Gute nur aus Eitelkeit, Ehrsucht und Hochmuth.

Diese Grundbedingung des christlichen Lebens haben die heidnischen Philosophen nicht gekannt. Solam enim rationem homini moderatricem præficiunt, hanc solam putant audiendam, huic denique uni morum imperium deferunt ac permittunt; at christiana philosophia illam loco cedere, spiritui sancto subiici ac subiugari iubet; ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem ac regnantem. Die philosophische Unterordnung des Lebens unter die Vernunft und den Willen des Menschen würde richtig sein, wenn der Mensch nicht durch den Fall den rechtmässigen Gebrauch der Vernunft und die ursprüngliche Freiheit seines Willens zum Guten verloren hätte. Nun aber muss vorerst die Vernunft selbst, es muss der menschliche Wille in das gottgeordnete und Gott wolgefällige Verhältniss wieder versetzt werden; beides, Wille und Vernunft, alle Seelenkräfte des Menschen müssen gründ-

[1]) Inst. III, 7, 1—2. — Cf. C, R. 35, 200 (Contre la secte des Libertins): die Selbstverläugnung ist «le principal poinct de la vie chrestienne.» — 35, 542—543 (Que doit faire un homme fidele entre les Papistes): Quelle est la premiere leçon qu'il nous fault apprendre en l'escole de Jesus-Christ, sinon de renoncer à nous-mesmes? Ibid. 587—588. — In Gen. 12, 4. — Serm. 10 sur le Ps. 119, pg. 199.

lich erneuert sein; ist die Vernunft verdunkelt und der Wille verkehrt, wie sollte aus der Unterordnung unter solche Mächte ein richtiges Verhalten, ein neues Leben entstehn? [1])

Laut der zwei Tafeln des Gesetzes sollen wir die Selbstverläugnung sowol in Beziehung auf Gott als auf den Nächsten üben. Dies folgert Calvin in der letzten Ausarbeitung seiner Institutio [2]) aus der Stelle Tit. 2, 11, welche ihm aber nicht, wie De Wette meint, eine eigentliche Tugendtafel ergibt. Denn diese tria membra, auf welche Paulus alle menschlichen Thaten bezieht, nämlich sobrietas, iustitia und pietas, lassen sich auf die beiden Gesetzestafeln zurückführen: die iustitia schliesst die Pflichten gegen den Nächsten in sich, die pietas fasst die Pflichten gegen Gott zusammen; endlich die sobrietas, gleichlautend mit der castitas und der temperantia, bezeichnet den reinen und mässigen Gebrauch der irdischen Güter sowie das Ertragen des Mangels. Zwar behauptet Calvin, « hæc ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem, » allein es liegt auf der Hand, dass diese angebliche Tugendtafel dem Decaloge entnommen ist, was unstreitlg aus Calvins eigenem Commentar zur Titusstelle und zu einigen Stellen des Pentateuchs folgt. [3]) Diese Stellen sind aber in mancher Beziehung

[1]) Inst. II, 2, 2—3; III, 6, 3; 7, 1; I, 15, 8; In Ephes. 4, 23; Inst. III, 7, 4—6; Serm. 28 sur l'Ep. aux Eph. pg. 546 sq; Serm. 62 sur l'Harm. évang. pg. 1029; ibid pg. 1017 sq.

[2]) Inst. III, 7, 3, vgl. mit 4.

[3]) In Tit. 2, 12: Utraque harum (iustitia et pietate) qui præditus est, ei nihil deest ad perfectam virtutem. Et certe in Lege Dei summa perfectio traditur, cui nihil omnino addi potest.

beachtenswerth. Einmal beweisen sie, dass Calvin den Unterschied des Tugendbegriffs und des Pflichtbegriffs nicht zu bestimmen vermag; weiter geht daraus hervor, dass Calvin beide Begriffe an dem Decaloge orientirt und aus dessen doppelter Tafel ableitet; endlich ist das Schwankende in der Bestimmung des Gliedes, welches nicht direct auf eine der beiden Gesetzestafeln passt, der beste Beleg dafür, dass es Calvin zu keiner genauen und klaren Definition und Eintheilung der Pflichten hat bringen können. Die Ansätze zu solchen Versuchen, welche in einigen Predigten zerstreut vorliegen, können dieses Urtheil nur bestätigen. [1])

Ein höherer Grad der alle christlichen Tugenden beherrschenden Selbstverläugnung ist das Tragen des Kreuzes. Ist doch das Kreuz eines der wichtigsten Er-

---

Sed quemadmodum exercitia pietatis sunt quasi prioris tabulæ appendices, ita temperantia, cuius hoc loco Paulus meminit, non alio quam ad Legis observationem spectat, et prioribus additur velut condimentum. Nec varius est Apostolus, qui nunc patientiam, nunc temperantiam nominat, quasi sanctæ vitæ complementum. Neque enim diversæ sunt virtutes, quum σωφροσύνη sub se tolerantiam comprehendat. Cf. In Deut. 10, 12—13 et paral: Fixa manet Christi sententia, nihil a nobis in Lege exigi, nisi ut Deum cum proximis amemus. Unde brevis et clara definitio sumi potest, ad bene vivendum nihil requiri nisi pietatem et iustitiam. Videtur quidem Paulus (Tit. 2, 11) tertium membrum addere, . . . verum σωφροσύνη illic additur tanquam condimentum iustæ et piæ vitæ. Et certe nisi caste honesteque et continenter vivendo, nemo probabit sanctitatis et integritatis studio se esse addictum. Cf. Serm. 9 sur le Décal. pg. 183 sq.

[1]) Homil. 106 in 1 Sam. (II. A. 475): Summa et præcipua virtus, qua tanquam fundamento aliæ niti debent, est fides, cui spes est coniuncta, quam proxime humilitas sequitur, quibus virtutibus humanum ingenium maxime contrarium est. Id. 42 (pg. 180); Id. 3 (pg. 30).

ziehungsmittel, wodurch Gott die Seinen bewährt, läutert, bildet. Auch gibt es wol wenig Gegenstände, auf welche Calvin so häufig zurückkommt und welche er so geflissentlich hervorhebt. Ausser dem betreffenden Capitel der Institutio, [1]) sind seine Commentare, seine Predigten, seine Briefe unendlich reich an Ermahnungen, an ernsten und tröstlichen Rathschlägen, an tiefen Gedanken, welche sich auf die Trübsale des Christen beziehen. Ja die Bemerkung, mit welcher Calvin seinen herrlichen Commentar zu den Psalmen einleitet, « seine eigene Erfahrung habe ihm öfters als Schlüssel zum Verständniss der davidischen Gesänge gedient, » sie passt vollkommen auf jene eindringlichen Seiten. Wer hörte nicht das innerste Gefühl des unermüdeten Kämpfers und des beharrlichen Dulders in dessen Worten nachzittern? wer vernähme nicht den Pulsschlag eines echt menschlichen Herzens, dessen Ergebung nicht die kalte Gefühllosigkeit des Stoikers ist, sondern die Demuth und das Vertrauen des Kindes zu seinem himmlischen Vater? Die religiöse Tiefe und Wärme, welche sich in jenen Aussprüchen kund gibt, lässt sich leider aus einer kurzen und trockenen Zusammenfassung, wie sie hier kaum vermeidlich ist, nicht errathen; der Leser mag daher durch die Kenntnissnahme der angeführten Stellen sich selbst für das hier Gebotene entschädigen.

Zur richtigen Beurtheilung der Uebel, der Hemmungen und Trübsale, welche innerhalb des christlichen Lebens dem Gläubigen widerfahren, geht Calvin von der Erfahrung der in Christo geoffenbarten väterlichen Liebe Gottes aus. Diese Offenbarung verbreitet ihr

---

[1]) III, 8.

versöhnendes und verklärendes Licht auf alle Lagen des Lebens, besonders auf die schweren und dunkeln Gänge desselben. Damit wird das Urtheil des Christen über jene Uebel umgestimmt; sie erscheinen ihm nicht mehr als Strafen sondern als Erziehungs- und Förderungsmittel zum ewigen Leben. [1]) Sie sind eine heilsame Schule, welche die Frömmsten und Vorangeschrittensten immer wieder bedürfen. Sie dienen zur Bändigung der Sinnlichkeit; Gott will damit weitern Fehlern begegnen, auch uns von früheren wegleiten, indem er uns im Leiden unser bisheriges Leben vor die Seele führt. [2]) Ausserdem soll das Kreuz uns im Gehorsam und in der Geduld üben. Des Christen Geduld aber ist nicht Unempfindlichkeit für den Schmerz, sonst wäre es keine Uebung mehr. Der stoische Weise ist nicht der wahre, und der Christ hat nichts mit jenen « eisernen Philosophen » zu thun, welche Christus selbst durch sein eigenes Beispiel verurtheilt, da er über sein und der andern Leiden seufzt. Können wir also den natürlichen Sinn für das Schmerzliche nie ertödten, so

---

[1]) Conc. 6 in Iob. (II. B. 20—21): Hic consistit nostra victoria, ut concepto amore illo quo nos Deus in Iesu Christo complectitur, certi simus nos a Deo adoptatos esse in filios: quo principio nixi, nulla unquam afflictione turbabimur. Cur ita? Quum enim nos diligat Deus, nunquam pudefiemus; nostræque afflictiones adeo non obstabunt nostræ saluti, ut contra in eius adminicula vertantur, Deo per illas hanc promovente. Cf. Inst. III, 8, 1.

[2]) In Ies. 26, 9; 38, 17; Ps. 30, 7—8; Ierem 31, 18; Inst. III, 8, 5; Conc. 5 in Iob (pg. 15); Ps. 41, 2; in Sam. Hom. 103 (pg. 461); Ps. 118, 18; Ies. 25, 3; Ps. 119, 71; in Sam. Hom. 49 (pg. 214); Hebr. 12, 4; Ies. 19, 22; 27, 9; Genes. 3, 4; 42, 21; 44, 1; Ies. 22, 12; Serm. 9 sur Ps. 119, pg. 189; serm. 62 sur l'harm. évang. pg. 1020 sq.

wollen wir darum doch fest halten an der Geduld. Heilige werden in der Schrift gelobt, wenn sie nur unter dem Druck der Trübsal nicht erliegen, und im bittern Leiden doch von geistiger Freude erfüllt sind und gehorsam beiben. [1]) Durch diese Prüfung der Geduld und des Gehorsams lernen sich die Christen immer besser kennen; ihre geheimsten Regungen treten an das Licht und sie werden sich ihrer Schwachheit und ihrer Sünden um so tiefer bewusst. Dies soll sie ins Gebet treiben, bei Gott ihre Zuflucht suchen lassen, damit sie selbst in ihrem Elend und ihrer Angst die Nähe Gottes wahrnehmen und siegreich erfahren. [2]) Endlich bezweckt das Kreuz, dass wir das gegenwärtige Leben gering schätzen und das künftige bedenken. [3])

Wenn wir demgemäss die Trübsale in ihrer göttlichen Absicht erkennen, so ist ihr Stachel gebrochen und sie enthüllen sich uns als Segensboten unsres himmlischen Vaters. Während daher die Heiden nichts bessres zu thun wissen als sich nothgedrungen in das Unvermeidliche zu schicken, legt das Kind Gottes, was es ist und hat, in die Hand des allmächtigen gütigen

---

[1]) Inst. III, 8, 9-10; in Ioan 11, 35; 1 Thess. 4, 13; Psalm 46, 2; 34, 19; Homil 103 in 1 Sam. (II. A. 461): serm 62 sur l'harm. évang. pg. 1024-1025. — Dazu, auch für das Folg. Inst. III, 8, 4; In Iob. conc. 5 (pg. 15), 123 (pg. 483); Genes 32, 24; 41, 14; Ierem 23, 6; Rom. 5, 3 sq; Iac. 1, 3; 1 Petr, 1, 6—7; C. R. 38, II, 252—3 (Thesaurus epistolicus: n° 143. Calvin aux Genevois); serm 11 sur le Décal. pg. 217—18; serm 63 sur le Deutér, pg. 343.

[2]) Psalm. 30, 9: 50, 15; 94, 12; Ies. 10, 20; 20, 19: Inst. III, 8, 2; Ps. 34, 19—20; In Iob. Conc. 14 (II. B. 48), 13 (pg. 45), 21 (pg. 74); Ps. 39, 6; Serm. 7 sur Ps. 119, pg. 128 sq.

[3]) Inst. III, 9. Cf. Serm. 62, 63, 65 sur l'harm. évang. pg. 1020, 1026, 1067, 1076.

Vaters. [1]) Ja es vermag es sogar, sich des Leidens zu rühmen und zu freuen. [2]) Sind wir nämlich Christi Glieder, so müssen wir ihm auch ähnlich werden; denn Gott reiht uns in den Leib seines Sohnes nur unter der Bedingung ein, dass wir in sein Bild umgewandelt werden. Wie ist aber dies möglich, wenn wir nicht an Christi Leiden Theil haben? Welchen Trost schöpft also der Gläubige aus dem Bewustsein, dass das Kreuz ihn in den Tod Christi einweiht, und ihn daher auch zur Gemeinschaft seiner herrlichen Auferstehung heranziehen soll! [3])

Aus dieser ganzen, wenn auch nur kurz entworfenen Ausführung [4]) erhellt hinlänglich, dass alle Wirkungen des Kreuzes in seinen verschiedensten Gestalten die Selbstverläugnung des Christen zu ihrem Zwecke haben. Den vollen Sinn des Wesens der Selbstverläugnung werden wir nur gewinnen können, nachdem wir die Stellung Calvins zur Welt und zu den positiven Aufgaben des Lebens betrachtet haben. Diese Betrachtung kann aber erst im nächsten Capitel folgen.

---

[1]) Inst. III, 8, 11; 7, 10.

[2]) C. R. 36, 397 sq. (Quatre sermons. II. De souffrir persecution): [les souffrances sont] les vraies armoiries de la noblesse des cieulx. Cf. Serm. 24 sur l'harm. évang. 376—379.

[3]) In Ps. 88, 7; 105, 16; 118, 18; Gen. 32, 34; in Sam. hom 22 (pg. 95—96); Phil. 1, 24; in Iob. Conc. 9 (pg. 31); 27 (pg. 97); Ps. 20, 2; 1 Petr. 4, 12; C. R. 36, 393—408 (De souffrir persecution); serm. 17 sur Ps. 119, pg. 146.

[4]) Vgl. noch über diesen Gegenstand eine Reihe schöner. Briefe Calvins. C. R. 38, II, 252—3 (143: aux Genevois); 40, 86 (647: à M. de Falais); 40, 169 (700: au même); 40, 172 (701: à Mme de Falais); 40, 179 (705: á M. de Falais); 40, 560 (931: aux fideles de France); 41, 143 (1117: à Mme de Cany); 244 (1179: à la même); 530 (1347, à lord Somerset).

Dagegen lassen sich Calvins Aeusserungen über die Anfechtungen und Versuchungen des Christen ungezwungen an das Vorhergehende anschliessen; denn auch durch sie soll der Gläubige in seinem Glauben bewährt und der Wiedergeborene in seinem neuen Leben gefördert werden. In den betreffenden Bestimmungen des Reformators waltet unstreitig eine gewisse Unklarheit ob, welche zum Theil durch den lateinischen und französischen Sprachgebrauch verursacht ist, indem beide Sprachen Versuchung, Anfechtung und Prüfung mit demselben Worte bezeichnen (tentatio). Das Wort tentatio, sagt Calvin, wird häufig gebraucht zur allgemeinen Bezeichnung irgend einer Prüfung: in diesem Sinne heisst es, Gott versuchte Abraham, indem er dessen Glauben auf die Probe stellte. Gelegenheit zu solchen Prüfungen unsres Glaubens kann jede Lage des Lebens werden, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth. Diese Arten von Versuchungen oder besser Prüfungen, nennt Calvin tentationes externæ: sie sind uns von Gott gesandt, damit unsre Gedanken, unsre Gefühle, unsre Gesinnung blossgelegt werden: Dominus experitur quales simus, objecta patefaciendi animi nostri occasione. [1]) — Im Gegensatze zu dieser Art von tentationes nennt Calvin tentationes internæ alle Lockungen und Reize zur Sünde, welche aus unsrer gefallenen Natur emporsteigen und die besonders aus der Sinnlichkeit und dem Hang zu den fleischlichen Genüssen und Lüsten entspringen. Solche Versuchungen haben nicht

---

[1]) In Mth. 6, 13; 1 Cor. 10, 13; serm. sur le Décal. 10, 217; sur l'idolâtrie 2, 396; sur Ps. 119, 6, 122 sq; serm. 52 sur l'harm. évang. pg. 839; in Iac. 1, 13; 2, 12. — Cf. Inst. III, 20, 46.

Gott sondern den Teufel zu ihrem Urheber, und, während Jesus den Prüfungen der erstgenannten Art nicht entzogen war, so konnte er durch die aus der Sünde entstehenden und an unsre Sünden anknüpfenden Lockungen nicht berührt werden. [1]) — Die tentationes, welche Calvin spirituales nennt (franz. auch combats spirituels), gehören bestimmt zu den eigentlichen Anfechtungen des Christen. Versuchungen zum Misstrauen, zum Zweifel an Gottes Liebe und Güte, Ungewissheit über den Heilsstand, Unglaube an Gottes Verheissungen, Anwandlungen von Furcht und selbst von Verzweiflung, Aergerniss und Anstoss an der Niedrigkeit der Erscheinung Christi oder an der kleinen Zahl seiner wahren Bekenner, Gefühl der Gottverlassenheit, Erfahrung des Glücks und Wolergehens der Gottlosen, dies sind die mannigfachen und noch lange nicht vollständig aufgeführten Gestalten der Anfechtungen und inneren Kämpfe des Christen, Kämpfe und Anfechtungen, welche gerade die Frömmsten am schwersten heimsuchen und welche dem Herrn selbst nicht erspart waren. [2])

Bleiben wir bei dieser Aufzählung der verschiedenen tentationes nicht stehn, fragen wir nach dem inneren Grunde und dem psychologischen Vorgang derselben, so ist die Antwort Calvins, dass die Prüfungen von Gott, die eigentlichen Verführungen aber

---

[1]) Serm. 2, 13 sur Ps. 119, pg. 27, 265. — In Iac. 1, 13; Mth. 4, 1; 6, 13; 1 Cor. 7, 9. — Inst. III, 20, 46.

[2]) Serm. 4, 6, 7, 11, 19 sur Ps. 119, pg. 79—80, 108, 138 sq., 145, 224—226, 382; serm. 1, 49 sur l'harm. évang. 8, pg. 789. 795—6; serm. 25 sur l'ép. aux Gal. pg. 477; serm. 5 sur le Décal, pg. 108; serm. 117 sur le Deut. pg. 683; in Iob. Conc. 1; in Ps. 73; in Sam. Homil. 5; in Ies. 26, 21; Iust. II, 2, 20; serm. sur l'harm. évang. 1, 11—12; 23, 360—362. Cf. Inst. III, 20, 46.

von unsrer bösen Natur oder von dem Teufel herrühren. Auf eine weitere Analyse lässt er sich nicht ein. Ueber die verschiedenen tentationes, welche über uns von Gott oder dem Teufel verhängt werden, bemerkt er: Satan versucht, ut perdat, damnet, confundat, præcipitet; Deus vero, ut suos probando experimentum de eorum sinceritate sumat, et exercendo robur confirmet, eorum carnem mortificet, excoquat, adurat, quæ nisi in hunc modum coerceretur, lasciviret et supra modum exsultaret. [1]) Hieraus ergiebt sich der Sinn der Bitte «führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen»: maligni nomine diabolum an peccatum intelligamus, quam minimum refert. Satan quidem ipse hostis est, qui vitæ nostræ insidiatur; peccato autem armatus est in nostrum exitium. Hæc igitur nostra est postulatio, ne ullis tentationibus vincamur ac obruamur, sed Domini virtute contra omnes adversas virtutes, quibus oppugnamur, fortes stemus, quod est non succumbere tentationibus; ut in eius custodiam ac fidem suscepti, ac protectione eius securi, supra peccatum, mortem, inferorum portas et totum diaboli regnum invicti duremus, quod est a maligno liberari. [2]) — Auch Calvins Predigten über die Versuchung Iesu [3]) geben keinen weiteren Aufschluss über den psychologischen Prozess der Versuchung: der Teufel versuchte Jesus zum Umglauben und Misstrauen gegen Gott, indem er ihn aufforderte unerlaubte Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu gebrauchen; zur

---

[1]) In 1 Sam. Homil. pg. 317. Cf. Inst. III, 20, 46; in Mth. 6, 13.

[2]) Inst. III, 20, 46.

[3]) Serm. 49—51 sur l'harm. évang. pg. 788—842.

Ueberhebung und hochmüthigen Verwegenheit, indem er ihn hiess sich von der Zinne des Tempels herab zu stürzen; zur irdischen Herrschsucht und heidnischem Mammonsdienst, indem er ihm die Reiche der Erde unter der frevelhaften Bedingung anbot, dass er ihn, den Teufel, anbeten möchte. Es liegt am Tage, dass durch diese Bestimmungen die Frage nach dem psychologischen Ursprung der Versuchung nicht gelöst ist.

Wie aber gelingt es dem Christen über die Versuchungen zu siegen? Wie gereichen dieselben dem Gläubigen zur Bewährung und zum Segen, statt zur Sünde und zum Fall? Der Antwort auf diese Frage haftet nothwendig etwas von der Unklarheit an, welche in letzterer selbst vorherrscht. Calvin verweist die Christen auf das Vorbild Christi, der durch Gottes Wort den Sieg davon trug, und auf den Gebrauch der Gnadenmittel; er ermahnt sie zur Wachsamkeit; er fordert sie auf die Verheissungen Gottes auf sich selbst persönlich anzuwenden; er heisst sie die durch den Apostel Paulus beschriebene Waffenrüstung des Christen anlegen; endlich empfiehlt er ihnen eindringlich das Gebet. Den angefochtenen Seelen, welche an Gottes Liebe zweifeln und ihrer Seligkeit ungewiss sind, wiederholt er häufig und nachdrücklich, sich an Gottes Verheissungen zu halten und die Gültigkeit derselben auch für sich wider alle Schwankungen und Trübungen der jeweiligen subjectiven Erfahrungen zu behaupten: hänge doch die Realität solcher Verheissungen nicht von unseren Gefühlen sondern von der unwandelbaren Treue Gottes ab. [1]) — Ueber die Wirksamkeit dieser Rathsschläge,

[1]) Vgl. Serm. sur l'harm. évang. 49, 800; 50, 817; C. R. 33, 435 (Petit traicté de la Ste-Cene); 33, 405 (Responsio ad

deren manche vielleicht das voraussetzen, was eben zu erzielen war, lassen wir uns nicht weiter ein. Es wird dagegen angemessen sein, Calvins Bestimmungen über das Gebet in Betracht zu ziehen. Denn dasselbe gilt ihm ganz eigentlich als die Aeusserung und Bethätigung des neuen Lebens der Christen.

Wie das christliche Leben, so muss das Gebet des Christen im Glauben sein Prinzip haben. Denn ohne festes Vertrauen auf die göttliche Gnade kann weder Gott rechtmässig angerufen werden noch dürften wir mit Freiheit und Freude Gott in unsrer Noth um Hilfe angehn. Das ist gerade der Unterschied zwischen dem Gebete der Heiden und dem Gebete der Christen. Les Payens ont bien voulu prier Dieu: mais ç'a esté à l'aventure, ne sçachans s'ils seroyent exaucez ou non. Or il faut que nostre oraison soit fondée en foy. Et ce que dit S. Paul sera tousiours vrai, Que nous ne pouvons pas nous adresser à Dieu iusques à ce qu'il nous ait fait cognoistre sa bonne volonté, et que nous l'ayons entendue. [1]) Im Glauben an die göttliche Gnade kann aber nur gebetet werden auf Grund der Offenbarung Gottes in Christo: nur das Gebet im Namen Jesu hat die Verheissung der Erhörung. [2]) Kraft dieses Glaubens

---

Sadoleti epistolam); 33, 474 (Consilium Pauli II); 36. 409—10 (Quatre sermons. III, d'estre dans l'Eglise); in Mth. 4. 1, 5; 1 Thess. 3, 5; Mth. 26, 41; in 1 Sam. Homil. 103; Ephes 6, 11 sq; serm. 45—46 sur l'Ep. aux Eph. pg. 871—910; serm. 56 sur le Deut. pg. 322 sq; serm. 6, 7, 11, 20 sur Ps. 119 pg. 106 sq., 135 sq., 223, 392.

[1]) Serm. 25 sur l'Ep. aux Gal. pg. 475. Cf. Inst. III, 20, 12; in Ps. 5, 8; Ierem. 31, 7; Ioan 11, 3; Act. 8, 22; Serm. 4, 8. sur Ps. 119, pg. 68, 154 sq.

[2]) Inst. III, 20, 17—19. 36. 25. 14. 12. 9; in Mth. 6, 9; Ioan. 14, 13—14; 15, 16. Serm. 14 sur Ps. 119, pg. 280; serm.

an den in Christo geoffenbarten Gott unsres Heils ist sich der Christ bewusst, dass er Alles nur von Gottes Barmherzigkeit zu erwarten hat, dass er durch eigene Kraft oder eigene Verdienste auf Gottes Hilfe keinen Anspruch hat, dass er Gott allein die Ehre geben muss. [1]) Wie sollte er also Gott etwas vorschreiben wollen, ihm Bedingungen auferlegen, ihm Zeit, Ort und Mittel angeben, wo und wie er zu helfen habe? Das Gebet ist somit die beste Schule der Demuth, der Geduld und des Gehorsams. [2]) Durch dasselbe wird daher der Christ am besten zur Selbstverläugnung erzogen. Da eine jede Bitte durch die Rücksicht auf den Willen Gottes und durch die Unterordnung unter diesen Willen eingeschränkt werden soll, [3]) so gilt im Allgemeinen was Calvin von der dritten Bitte des Vater-Unser bemerkt: hac precatione ad nostri abnegationem formamur, ut Deus pro suo arbitrio nos regat; neque id solum, sed etiam ut novas mentes novosque animos, nos-

---

33, 38 sur Eph. pg. 651—2, 751 sq. Cf. C. R. 33, 446 (Petit traicté de la Ste-Cene): c'est temerité d'invocquer Dieu pour nostre pere, si nous ne sommes pas membres de Jesus-Christ.

[1]) Inst. III, 20, 8. 10. 14; Ps. 119, 38; In Iob. conc. 44 (pg. 159); Rom. 10, 14; Serm 3 sur Ps. 119, pg. 48.

[2]) Inst. III, 20, 50—52; Ps. 17, 9; 119, 38; Habac. 1, 3; in Iob. conc. 99 (pg. 379); in 1 Sam. hom. 103 (pg. 461); Rom. 8, 27; 10, 14.

[3]) Serm. 50 sur l'harm. évang. pg. 819—822, vgl. bes. 820: . . . toutes fois et quantes que nous sommes ainsi volages, et que nous ne pouvons attendre iusques au lendemain, et que nous voulons que Dieu besongne à nostre poste, il est certain que nous le bornons, et par consequent nous le voulons assuietir à nous, nous lui faisons une prison, comme s'il pouvoit estre enserré . . . Diese Worte und der ganze Zusammenhang beschreiben treffend die magische Auffassung des Gebets.

tris in nihilum redactis, creet, ne quem sentiamus in nobis cupiditatis motum quam meram consensum cum eius voluntate.[1]) Endlich ist zu beachten, dass, wie Calvin die pœnitentia und die Selbstverläugnung auf das ganze Leben erstreckt, er gleichfalls das Gebet als die unablässige Aeusserung und Bethätigung des Christenlebens bestimmt und fordert.[2])

Alle diese Aussprüche über das Gebet beziehen sich vorzüglich auf das Bittgebet, welches Calvin namentlich in der Institutio fast ausschliesslich berücksichtigt. Indessen verschliesst er sich doch der Einsicht nicht, dass die apostolischen Anweisungen wie das Gebet des Herrn alle Bitten dem Dank gegen Gott und dem Lobe seines Namens unterordnen. Ausser einer wichtigen und interessanten Stelle der Institutio,[3]) sind es besonders Calvins Predigten, welche diesen Gesichtspunkt hervorheben und beleuchten: Apprenons à l'exemple de David toutes fois et quantes que nous avons à prier, de nous mettre au devant et reduire en memoire les benefices que desia nous avons reçeus de la main de Dieu, et que ce nous soit comme une entrée de priere, que sur cela nous concluons, que si Dieu s'est monstré liberal par cy devant: que nous le sentirons

---

[1]) Inst. III. 20, 44, 50—52. Cat. genev. pg. 156.

[2]) Inst. III, 20, 28—29. In Iob. conc. 99 (pg. 379); Act. Ap. 12, 5—6.

[3]) III, 20, 28: Quia multos impedit morositas, tædium, impatientia, doloris acerbitas et metus, ut orando obmurmurent, iubet Paulus (Phil. 4, 6.) ita temperari affectus, ut fideles, antequam adepti sunt quod cupiunt, hilariter nihilominus benedicant. In Ps. 50, 14: Adde quum suis beneficiis nos etiam natos nondum præveniat, antequam ad opem eius implorandam nos urgeat ulla necessitas, iam ei deberi gratitudinis testimonium.

tel à l'advenir jusqu'à la fin. [1]) Solche Stellen aber sind in Calvins Schriften nicht zahlreich, und selbst aus diesen dürfte hervorgehn, dass der Reformator das Dankgebet nicht sowol mit dem Bittgebet coordinirt als jenes in dieses aufnimmt und einschliesst. [2])

Wie dem aber auch sei, dies steht für Calvin fest, dass in dem Gebet alle Tugenden zusammengefasst und geübt werden, welche das neue Leben des Christen selbst ausmachen; das Gebet stammt aus dem Glauben; in dem Gebet bethätigt sich des Christen Gehorsam, Geduld und Demuth; durch das Gebet vollzieht sich jene Hingabe und Selbstverläugnung, welche Calvin als die summa vitæ christianæ von den Nachfolgern Christi fordert.

---

[1]) Serm. 9 sur Ps. 119 pg. 173—174. Id. serm. 14, pg. 280—281. Serm. 38 sur l'Ep. aux Eph. pg. 746 sq.

[2]) Inst. III, 20. 28.

SIEBENTES CAPITEL.

Die Bethätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft
oder Familie und Geselligkeit, Staat und Kirche.

Gehen wir nun über zur practischen Anwendung der bisher entwickelten Prinzipien und sehen wir, wie die Gesinnung des Christen sich in den concreten Beziehungen des gemeinschaftlichen Lebens kund gibt und bethätigt.

I.

Wir sprechen zuerst von der Familie und vom Haus.

Die Grundlage der Familie ist die Ehe, welche, von Gott ursprünglich verordnet und mit seinem Segen belegt, Mann und Weib zu einem Wesen zusammenschliesst. [1]) Vor dem Sündenfalle war die Ehe ein singulare beneficium, den Menschen gegeben, ut mulieri vir capitis officium præstaret, mulier vicissim esset viro adiutrix; der proprius usus ac finis der Ehe war die

---

[1]) Inst. II, 8, 41; in Genes. 5, 2; 6, 2; prælect 8 in Mal. 2, 14.

Fortpflanzung des Geschlechts. Nach der Sünde aber hat die Ehe noch einen andern Zweck; sie ist für den allen Anfechtungen des Fleisches ausgesetzten Menschen eine Arznei wider die Unkeuschheit, ein remedium vitandæ scortationis; sie ist eine durch Gottes Gnade zugelassene und verordnete Accommodation an die Schwäche unsrer sündigen Natur. Il est vray que les hommes ne pourront point estre continens: car nostre Seigneur veut que nous sentions la malediction du peché d'Adam en cest endroit, c'est à dire, en ceste intemperance de la chair, sinon qu'il nous preserve d'un don special . . . mais il y a le remede de mariage pour ceux qui ne se peuvent abstenir . . . Ainsi toute intemperance de la chair est vice: mais encores selon que nostre Seigneur nous supporte, il a ordonné un moyen tel, que ce vice ne nous sera point imputé pour vice: ceste intemperance de la chair estant vicieuse en soy, estant damnable ne nous sera point imputée devant Dieu quand ceste couverture y sera. [1])

Aus der ursprünglichen, durch Gottes Willen geregelten Stiftung der Ehe, lassen sich die bestimmten Charactere und Gesetze derselben ableiten; denn das Wesen und die Form der am Anfang eingesetzten Ehe ist für alle folgenden Ehen maassgebend: nicht Adam allein, sondern das ganze Menschengeschlecht hat Gott berücksichtigt bei der Einsetzung der Ehe im Paradies. Daher ist zunächst die Ehe Monogamie. Diese ist sowol durch die Schrift geboten als durch die Natur der

[1]) Serm. 9. sur le Décal. pg. 197—198. Cf. Inst. II, 8, 41 in Genes. 9, 1; 24, 59; 5, 2; 20, 3; Malach. 2, 14; Mth. 19, 4—10; 1 Cor. 7; Eph. 5, 28 sq; C. R. 36, 73—74 (De scandalis); 35, 213 (Contre la secte des Libertins).

Dinge gefordert; denn nur in der Ehe als Monogamie ist wirkliche Liebe und Eintracht möglich.[1]) Einige Schwierigkeit bietet allerdings das Beispiel frommer Männer des Alten Bundes, welche häufig, selbst ohne dass die Schrift sich ausdrücklich dagegen erklärt, mehrere Weiber und Kebsweiber nahmen. Allein dem Vorbild der Alten ist nur dann zu folgen, wenn dasselbe mit Gottes Wort und Gebot übereinstimmt; weiter bezeugt die Geschichte vollkommen klar, dass namentlich die Patriarchen wegen der Nichtachtung des göttlichen Gebotes schwer heimgesucht wurden und dieselbe hart büssen mussten; endlich mag zu ihrer Entschuldigung gesagt werden,[2]) dass sie sich nicht durch Wollust und Genusssucht bestimmen liessen mehrere Weiber zu sich zu nehmen, sondern durch den Wunsch Söhne zu zeugen, indem sie ja die Verheissung empfangen hatten, dass der Messias aus ihrem Samen hervorgehen sollte. Dieses Beispiel der Patriarchen aber darf uns nicht mehr gelten als Gottes Stiftung und Gebot; vielmehr, danda nobis opera, ut nos intra limites contineamus; atque si vel prolis, vel alterius cuiuslibet rei cupidi sumus, quæ nec

[1]) In Daniel 11, 37: Quia Mahomet permisit brutam licentiam viris, ut sibi coacervarent uxores, in hoc corrupit fidem coniugii, et στοργήν illam, quæ devincit uxori maritum. Nisi enim contentus sit vir quisque sua uxore, iam nullus est amor, quia nulla potest esse fides coniugalis ubi inter pellices æmulatio est.

[2]) Thesaur. epistol. 144, Calvinus Pignæo (C. R. 38. II. 259—260): Hæc igitur nobis summa sit: quum evasuram e suo semine salutem intelligerent sancti patres, non abs re avidissimos fuisse suscitandi seminis in quo complementum cernerent divinæ promissionis . . . Solus Christus fuit, cuius desiderio extra limites istos excederetur . . . Cf. In Genes. 16, 1: Benedictionis potiundæ voto, Sarai coniugalem thorum sponte ancillæ cedit. Cf. in Mal. 2, 15.

Dei gloriæ nec nostræ saluti contraria sit, eam a Deo nobis concedi precibus postulemus, exitumque Deo commendemus.[1])

Es ist nicht selten den Reformatoren vorgeworfen worden, dass ihre Anschauung von der Ehe dem religiös-sittlichen Geiste des Christenthums nicht in vollem Maasse entspreche. Indem sie meistens die Ehe als Arzneimittel gegen die Unkeuschheit empfehlen oder das Recht der Eheschliessung als ein Stück der christlichen Freiheit aufrechthalten, werden sie, heisst es, den ethischen Anforderungen des Christenthums nicht gerecht. Zwar will Calvin, wie Luther, die Ehe als eine göttliche Stiftung geehrt und geheiligt wissen,[2]) und es wäre leicht aus seinen Schriften wichtige Stellen anzuführen, welche den Stand der Ehe als einen von Gott zum Segen beider Gatten verordneten erheben;

---

[1]) C. R. 38, II, 257—260 (Thesaurus epistolicus 144: Calvinus Pignæo); in 1 Sam. Hom. 1. 2. 92 (pg. 3. 8. 417); in Genes. 4, 19; 16, 1; 22, 19; 29, 27; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 6; Mth. 19, 5; Prælect. 8 in Malach. 2, 15.

[2]) Cf. z. B. C. R. 35, 213 (Contre la secte des Libertins): Le mariage que Dieu a institué et auquel il a mis telle vertu, qu'il surmonte toute conjonction qu'a le filz envers son pere; le mariage que Iesus-Christ a prononcé estre indissoluble; le mariage, qui est consacré au nom de Dieu, ainsi qu'il est fondé sur son auctorité, le mariage qui est appelé par Salomon (Prov. 2, 17) alliance divine; qui est accomparé par Saint-Paul à l'union spirituelle que nous avons avec nostre Seigneur. Cf. Serm. 9 sur le Decal. 187. 199. Serm. 39 sur l'Ep. aux Ephes. pg. 760. Von diesem Gesichtspunkte urtheilt Calvin sehr streng nicht nur über den Ehebruch, den er als verdammungswürdige Sünde brandmarkt, sondern auch über die Ehescheidung, die er als mit dem Christenberuf und dem Christenstande unvereinbar verwirft. In Mth. 19, 4. 7. 9; Genes. 2, 24; 31, 50; Exod. 21, 1; C. R. 25, 640. (Vera ecclesiæ reformandæ ratio).

ich verweise besonders auf die Predigten 39 und 41 über den Epheserbrief, die folgende Gedanken der Institutio nicht ohne Beredtsamkeit entwickeln: Christus eo honore dignatur coniugium, ut imaginem esse velit suæ cum Ecclesiæ coniunctionis... Ut Christus viscera pietatis effudit in Ecclesiam, quam sibi desponderat, sic unumquemque affectum esse vult erga propriam uxorem. (Inst. IV, 12, 14; 19, 35.)[1] Ich theile die Grundgedanken der wichtigsten, der 39., im Wesentlichen mit. Schon beim Eingehen der Ehe soll die Rücksicht auf Gottes Ehre und Wille die hauptsächlichste und vorherrschende sein. Aus einem doppelten Grunde soll das Weib dem Manne unterthan sein. Einmal ist, vermöge der Schöpfung selbst, der Mann der Herr und das Haupt des Weibes, denn dieses ist aus jenem geschaffen; dadurch sind sie auf einander gewiesen und durch ein engeres Band zusammengeschlossen; die Liebe ist zugleich leichter und gebotener. Allein die Unterordnung des Weibes ist nicht nur eine ursprüngliche Ordnung des Schöpfers, sie ist eine Strafe der Uebertretung Eva's. Daher ist der Ungehorsam gegen den Mann seitens des Weibes Ungehorsam gegen Gott, den gütigen Schöpfer und gerechten Richter. Anderseits aber soll die Ueberordnung des Mannes keine schrankenlose tyrannische Willkürherrschaft sein, sie führt vielmehr entsprechende Verpflichtungen mit sich; an ihm ist es, sein Weib mit Rath und That zu unterstützen

[1]) Cf. Serm. 9 sur le Decal. pg. 202; In 1 Cor. 7, 1; Quod uxor adminiculo est ad felicem vitam, id est ex Dei institutione: ita enim initio Deus ordinavit, ut vir, uxore carens, quasi dimidius esset homo, seque singulari et necessario auxilio destitui sentiret, uxor autem esset quasi viri complementum . . .

und zu leiten. Dieses gottgewollte, beiden Theilen entsprechende Verhältniss ist das Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche. Hat Christus die Seinen nicht als Zwingherr unterjocht, sondern sich für dieselben erniedrigt und geopfert, wie könnte der Mann hart und herzlos gegen sein Weib sein? Und ist die Kirche berufen ihr Haupt und ihren Herrn zu verherrlichen, ihm zu dienen und zu gehorchen, wie sollte das Weib seinem Manne Gehorsam verweigern oder die Ehre versagen, die es ihm schuldig ist? Auch wird die Einkehr in sich und die wiederholte Selbstprüfung, indem sie unsre eigenen, Nachsicht erfordernden Fehler enthüllt, die christliche Milde, Erträglichkeit und Geduld in den Herzen der Gatten erwecken und unterhalten. Diese Tugenden sind auch gegen unwürdige Gatten von Gott geboten, und die Verschuldungen des einen Theiles entbinden den andern Theil keineswegs seiner Pflichten. Versäumen christliche Ehegatten ihre Pflicht, so werden die Heiden am jüngsten Gericht gegen sie zeugen; denn die Natur selbst lehrt uns, was Christi Verhältniss zur Kirche uns vorbildet.[1]) — Die in dieser Predigt entwickelten Gedanken treten aber gewöhnlich hinter den am Anfang bezeichneten Gesichtspunkt zurück, nach welchem die Ehe, im Stande der Sünde, der menschlichen Schwachheit entspricht und der Unkeuschheit und Unzucht die Riegel vorschieben soll.

Diese Betrachtungsweise aber war allen Reformatoren durch die historische Lage der Verhältnisse, in welchen sie lebten, nahe gelegt. Denn allen hierauf bezüglichen Aussprüchen liegt unverkennbar eine polemische Absicht

[1]) Am a. O. S. 761—801.



gegen die römische Kirche zu Grunde. Derselben gesellt sich bei Calvin eine zweite, speciell gegen die Libertiner gerichtete, welche die Ehe nach einem falsch verstandenen Freiheitsprinzip geringschätzten, während die Papisten, unter dem Einflusse des Mönchthums und kraft ihrer verkehrten Ansicht von der christlichen Vollkommenheit, thatsächlich zu demselben Resultat gelangten. Diese doppelte «List des Satans»[1]) bekämpft Calvin mit grossem Ernst und Nachdruck.

Die ungebührliche Schätzung und Heilighaltung des Cœlibats riss frühe, wie eine Sucht, in die Kirche ein. Vor Allen ist Hieronymus zu tadeln, welcher nicht nur von der Ehe wegwerfend redetè, sondern auch aus den profanen Schriftstellern Griechenlands und Roms alle Schmähungen zusammenstellte, welche diesen « heiligen Stand » verunglimpften.[2]) Hiedurch kam die Ehelosigkeit, als ein Zustand besondrer Heiligkeit, als ein status angelicus, zu Ehren, und so entstand auch dies so verhängnissvolle Gelübde der Keuschheit, gegen welches Calvin einen dreifachen Grund geltend macht. Es ist verwegen ein Gelübde zu übernehmen und einzugehen, von dem man nicht weiss, ob man im Stande ist es zu halten, da die Meisten, welche sich zur Keuschheit verpflichten, ihre Kräfte nicht kennen und demnach Gott versuchen. Weiter wird meistens ein solches Gelübde nur durch Vernachlässigung und Geringschätzung

---

[1]) In Genes. 2, 22.

[2]) Inst. IV, 12, 28; in Mth. 19, 10. Cf. 1 Cor. 7, 1: Quod Hieronymus accidit, non tam ignorantia (ut ego qnidem sentio) quam contentionis fervore. Nam quum polleret eximiis virtutibus vir ille, insigni etiam vitio laboravit, quod in disputando magna intemperie abreptus, non semper quid verum esset respexit.

des gottgeordneten Bergeufs eingangen und muss folglich als ein Act des Ungehorsams gegen Gottes Wort und Wille verworfen werden. Endlich ist dieses Gelübde eine Beeinträchtigung der christlichen Freiheit, eine Fessel, welche die römische Kirche den Gewissen, die Christus durch sein Blut losgekauft hat, willkürlich und eigenmächtig auferlegt. [1]) Dass übrigens diese Canonisirung der Ehelosigkeit höchst bedenkliche Folgen hatte und thatsächlich der Unzucht Thür und Thor öffnete, weist Calvin ohne Mühe und mit schonungsloser Strenge nach. [2])

Obgleich von anderen Voraussetzungen ausgehend, sind die Libertiner vielleicht noch gefährlichere Gegner und sie bedrohen die Grundlage der Familie und des Hauses in höherem Grade als die Papisten. Die Ansicht, welche Calvin bekämpft, ist keine andere als die der freien Ehe und die Rechtfertigung der Fleischesreligion unter dem Vorwande der christlichen Freiheit. Calvin lässt sich durch diesen Missbrauch der evangelischen Freiheit zu unsittlichen Zwecken nicht irre machen; er weist jene bestiales coitus mit Entrüstung zurück. Ilz donnent congé à l'homme ou à la femme, de s'accoupler à telle partie que bon lui semblera. Ilz appellent cela mariage spirituel, quand l'un se contente

---

[1]) Inst. IV, 12, 27—28; C. R. 35, 663—4 (Vera ecclesiæ reformandæ ratio); 33, 476 (Consilium Pauli III); In Mth. 19, 10—12; 1 Cor. 7, 1. 7; Inst. IV, 13, 3; C. R. 34, 496 (De necessitate reformandæ ecclesiæ); 33, 253 (Epist. l. de fugiendis impiorum sacris); Inst. IV, 10, 23; Serm. 9 sur le Decal. pg. 200 sq.

[2]) Inst. IV, 12, 22—23; 1 Cor. 7, 7; C. R. 33, 482 (Consilium Pauli III); 34, 496 (De necessitate reformandæ ecclesiæ); 35, 392 (Acta synod. trid. cum antidoto); 36, 61 (De scandalis) etc.

de l'autre. Si donc un homme ne prend point plaisir à sa femme: selon leur opinion, il se peut provoir ailleurs, où il pourra trouver son cas . . . Ils disent qu'un mariage contracté et solennisé devant les hommes est charnel, sinon qu'il y ait bonne convenance d'espritz; et pourtant que l'homme chrestien n'y est point obligé: mais quand l'un se trouve bien avec l'autre, lequel seul doit tenir entre les Chrestiens . . . » [1]) Gegen diese Verirrungen, welche sich unter dem Deckmantel eines vorangeschrittenen Christenthums freien Lauf liessen, legt Calvin entschieden Protest ein, indem er die Libertiner an die göttliche Stiftung und an das göttliche Gebot erinnert, welches durch menschlichen Wahn und Aberwitz, Träumereien und Schwelgereien nicht aufgegehoben werden darf: die Ehe, als göttliche Ordnung, ist eine unauflösliche; wer sie bricht, begeht einen Frevel an Gott selbst.

Angesichts der geschichtlichen Lage muss somit der oben berührte, gegen die Reformatoren erhobene Vorwurf wesentlich eingeschränkt werden, da die Anschauung der Reformatoren aus der ihnen durch die Umstände aufgezwungenen Polemik zu erklären ist und desshalb ihre relative Berechtigung hat. Auch bewiesen sie durch ihr eigenes Beispiel, dass die höhere, sittlich-religiöse Auffassung der Ehe ihnen keineswegs fremd war, wenn auch dieselbe in ihren Schriften nicht immer zu ihrem vollen Ausdruck und zu ihrem unverkümmerten Rechte gelangt.

Die Grundsätze Calvins über das Verhältniss von

---

[1]) C. R. 35, 212—213. 237 (Contre la secte des Libertins); in Genes. 2, 22; 24, 67; Serm. 9 sur le Décal. pg. 189.

Aeltern und Kinder, von Herrschaft und Gesinde sind selbstverständlich von religiös-christlichem Gesichtspunkte aus entworfen. [1]) Sie schliessen sich meistens an die paränetischen Abschnitte der Colosser- und Epheserbriefe oder an die Erklärung des fünften Gebotes an. Calvin fordert ein strenges Regiment in der Kinderzucht; die Strenge soll aber die Milde und die Geduld nicht ausschliessen. Es ist nicht genug, dass — wie die heidnischen Philosophen verlangten — das Haus das Bild eines wohlgeordneten Staates sei:[2] eine christliche Familie soll die Kirche im Kleinen darstellen. In der Familie, wie in der Kirche, soll Christus herrschen, und es muss dem christlichen Familienvater vor Allem daran liegen, dass seine Hausgenossen auch seine Glaubensgenossen sein mögen: nam indignus est qui censeatur inter Dei filios, et aliis cum imperio præsit, quisquis regnare domi suæ volens in uxorem, liberos, servos et ancillas, Christo nullum dare locum curabit. Sehr häufig und ernst spricht Calvin von den religiösen Pflichten des Hausvaters: [3]) er weihe sich selbst und sein ganzes

---

[1]) Vgl. bes. Inst. II, 8, 35 –38; serm. 7 sur le Décal. pg. 140—161; serm. 123 sur le Deutér. pg. 718 sq.; serm. 43—44 sur l'Ep. aux Eph. pg. 831—871; in Ephes. 6, 1—9; in Colos. 3, 20—4, 1.

[2]) Inst. II, 8, 36; in Eph. 6, 1; in Genes. 30, 17; 29, 31; in Iob. Conc. 71 (II. B. 255).

[3]) Vgl. ausser den oben angeführten Stellen: In Iob. Conc. 2 (II. B. 7): Hodierni parentes suos quidem liberos doceri volunt: sed qui zelo et sincero Dei amore ducatur, ex centum vix unus reperiatur. Quid igitur? Ad rem quisqne suam est attentus. Dicet quidem, vellem filius meus erudiretur. Verum si ingenio valet, acquirat opes, honores, gratiam, favorem ceteraque eius modi. Hæc sunt quæ parentes spectant in suis liberis docendis: sed qui tendant ad hanc simplicitatem, ut dicant, satis habeo si filius meus Deo serviat, certus, fore ut ei Dominus benedicat, et fausta prosperaque

Haus dem Dienste Gottes, er erziehe seine Kinder zum Gehorsam gegen Gott, er unterrichte sie im wahren Glauben und belehre sie in Gottes Wort. Auch die Dienstboten sollen von dem Segen der wahren Gotteserkenntniss und Gottesfurcht nicht ausgeschlossen sein: auch sie muss der Hausvater dazu anhalten und leiten, und sich nicht von dieser Pflicht durch einen verkehrten verwerflichen Hochmuth entbinden. Maintenant que Iesus Christ est descendu icy bas pour estre aneanti du tout, afin de condamner tout orgueil, afin de monstrer qu'il n'y a moyen de servir à Dieu sinon en humilité, et mesmes qu'il nous a faits tous membres de son corps, tant les serfs que ceux qui sont maistres et superieurs: monstrons qu'il n'y a point icy de distinction, quand il est question de venir à luy, et que nous regardons à luy. Der Erfüllung dieser Pflichten haben die Aeltern, namentlich der Vater, alle ihre Kräfte zu widmen; sie mögen aber eingedenk bleiben, dass ohne Gottes Segen und Gnade ihre Anstrengung eitel und fruchtlos ist.

Was die Pflichten der Kinder gegen die Aeltern betrifft, so ist besonders auf die siebente Predigt über die zehn Gebote und auf die dreiundvierzigste über den Epheserbrief zu verweisen. Schon die Natur gebietet

---

det: ac licet pauper sit et egenus rerum huius mundi, satis tamen mihi fuerit si Deum habeat patrem: qui, inquam, hoc cogitent quam multi sunt? Perpauci sane.... Cf. in Genes. 31, 30; Ies. 22, 21; Act. 16, 5; Genes. 17, 12 (singulæ piorum familiæ totidem Ecclesiæ esse debent); Act. 10, 2; in Sam. Homil. 4 (pg. 16); Ps. 22, 32; Ies. 38, 19; Deuter. 6, 6; C. R. 33, 274—75 (Epistola 1 de fugiendis impiorum sacris); 34, 556—7 (Que doit faire un homme fidele entre les Papistes); Ps. 127, 5; serm. 6 sur le Décal. pg. 133.

die Unterordnung der Kinder unter ihre Aeltern, allein der bloss äussere Gehorsam genügt nicht: das Motiv dieses Gehorsams soll die Ehrfurcht vor den Aeltern als vor Gottes Stellvertretern sein; auf diese Weise erst wird die Naturordnung als positives göttliches Gebot anerkannt und heilig gehalten; dadurch unterscheiden sich die Christen von den Heiden. Ce que les Payens et intredules conçoivent en obscurité nous doit estre beaucoup plus notoire. Car les Payens ne sçauroyent pas bonnemeut rendre raison pourquoy les enfauts doyvent avoir cette subjetion d'obeir à peres et à meres, sinon qu'on voit bien qu'il y a une equité qui porte cela, et que c'est de raison. Mais venir à ce fondement, Dieu est nostre Pere, et c'est luy qui demande une telle subjetion de nous, ils ne peuvent. Et pourquoy? Car ils ne sçavent s'il y a un Dieu qui les ait creez et formez, ou non. Mais nous sçavons que Dieu qui est nostre Createur est aussi nostre Pere, et que cela luy appartient, et qu'il s'est reservé cest honneur et ceste dignité: et puis apres, qu'il veut que les peres et meres soyent aussi participans d'un pareil privilege: quand donc nous sçavons cela, alors il nous faut bien conclure que nous devons obeir à peres et à meres, vivre en Dieu, comme s'il acceptoit de nos mains l'honneur et le service, qui est rendu à ceux qui representent ici sa personne et sa majesté, laquelle sera mesprisée en la rebellion qui sera des enfans envers leurs peres et meres. [1]) An die Beobachtung dieses Gebotes ist eine eigene Verheissung geknüpft, welche sich zunächst auf Israel und das Land Canaan bezieht, dann

---

[1]) Serm. 43 sur l'Ep. aux Ephes. 839—840.

aber auch eine weitgreifendere, allgemeinere Tragweite hat. [1])

Die Aussprüche über das Verhältniss der Herren und der Dienstboten sind nur die practische Anwendung und Entwickelung der bekannten Stelle des Epheserbriefs (6, 5—9), [2]) und bieten nichts Eigenthümliches, was hervorzuheben wäre.

Endlich ist noch zu bemerken, dass Calvin, nicht weniger als Luther und die übrigen Reformatoren, den Unterricht der Kinder als eine unerlässliche Pflicht den Aeltern empfiehlt und auf die Stiftung und Vermehrung der Schulen nachdrücklich dringt. Er ist sich klar bewusst dass die Unwissenheit die beste Bundesgenossin der Papisten war, und die Schule selbst soll als Waffe dienen in dem grossen Kampfe gegen die Irrthümer und Lügen der römischen Kirche. [3])

II.

Treten wir aus den engen Grenzen des Hauses in den weiteren Kreis der freien Geselligkeit, so dürfte wol die Frage aufgeworfen werden, ob letzterer Ausdruck in die Ethik Calvins aufzunehmen ist: der Ausdruck könnte in der That fehlen, weil die Sache selbst kaum zu finden ist. Die freie Geselligkeit, und jener Theil des darstellenden Handelns, welcher zur Kunst

---

[1]) A. a. O. 844—845.

[2]) Serm. 44 pg. 852—871,

[3]) Homil 33 in 1 Sam. (ll. A. 139—140). Homil. 72 in 1 Sam. (Id. pg. 323). Will man Calvins practische Thätigkeit auf diesem Gebiete kennen lernen, so geben die Statuten des Genfer Gymnasiums (l'ordre du college de Geneve-leges academiæ genevensis) hierüber Aufschluss. C. R. 38, I, 65—90.

und zur Erholung im Spiele gehört, ist — wenigstens in der Praxis — aus dem Reformationsgebiet Calvins völlig ausgeschlossen. Nichts destoweniger ist in dieser Beziehung Manches zu beachten, um so mehr als die hier anzuführenden Bemerkungen zur Lehre Calvins von der christlichen Freiheit und von der Selbstverläugnung einen interessanten Beitrag liefern.

Zunächst sind einige Bemerkungen der Institutio in Betracht zu ziehen. Das zehnte Capitel des dritten Buches handelt von dem Gebrauch des gegenwärtigen Lebens und seiner Güter. Die in demselben enthaltenen Grundsätze werfen ein helles Licht auf Calvins Stellung zur Welt (das Wort im engeren, asketischen Sinne gebraucht) und müssen somit hier mitgetheilt werden. Soll man leben, so muss man auch die nothwendigen Mittel des Lebens gebrauchen. Auch können wir das nicht meiden, was mehr zur Annehmlichkeit als zur Nothwendigkeit dienen mag. Ein richtiges Maass ist hier zu beobachten, welches durch den Gedanken bestimmt werden muss, dass das Leben eine Pilgerschaft nach dem Himmel ist. Bleibt man sich dieser Thatsache bewusst, so wird man wol sicher und richtig handeln.[1]) Der hier zu befolgende Weg ist keineswegs ganz leicht innezuhalten, denn es gilt einen doppelten Irrthum zu meiden: einerseits die Zulassung der irdischen Güter nur für das Nothwendige, denn so geräth man in willkürliche Strenge, und legt dem Gewissen engere

[1]) Cf. Serm. 6 sur le Décal. pg. 123—124: Comme toutes creatures sont faites pour nostre usage et profit, non seulement Dieu s'en sert pour ceste vie presente et caduque, maïs il nous y donne les marques de sa grace, afin que ce nous soyent autant de moyens et d'aides pour nous attirer là-haut au ciel.

Fesseln an als welche das Wort Gottes verlangt; andrerseits die laxe Lebensweise, welche, um mit Anstand üppig zu sein, die Freiheit gar nicht beschränken und Alles dem individuellen Gewissen anheimstellen will. Allerdings kann man die Gewissen hier nicht an feste und genaue Regeln binden; aber da die Schrift doch gewisse allgemeine Regeln aufstellt, so müssen wir uns nach denselben richten. Grundsatz sei, die Güter zu gebrauchen für den Zweck, zu welchem Gott sie geschaffen hat. Geschaffen aber hat er sie nicht bloss zur Nothdurft sondern auch zur Annehmlichkeit. Auch die Lust der Sinne hat Gott bedacht, indem er die Blumen geschaffen und dem Gold und Silber, dem Elfenbein und Marmor eine Schönheit und einen Glanz verliehen hat, welche dieselben vor den andern Metallen oder Steinen kostbar und werthvoll machen. Es sei aber ferne von uns jene unmenschliche Philosophie,[1]) welche uns nicht nur des erlaubten Genusses der göttlichen Wolthätigkeit beraubt, sondern nicht einmal ihren Zweck erreichen kann, da sie es nicht vermag dem Menschen seine Sinne zu nehmen und ihn in einen Klotz umzuwandeln. Man muss aber auch der Ueppigkeit wehren, zuerst dadurch, dass wir Gott danken für Alles, was er geschaffen hat: denn wie können Dankbarkeit gegen Gott und Unmässigkeit zusammenbestehen? Sodann ist das beste und sicherste Mittel die Unterordnung des gegenwärtigen Lebens unter das ewige: man geniesse das Leben als genösse man es nicht; man lerne die Armuth eben so geduldig als den Reichthum mässig ertragen; man hüte sich aus

---

[1]) Vgl. hiezu Epist. ad Henric, Navar. hæred. (Amst. l. A. 3).

den Mitteln dieses Lebens Hindernisse zum ewigen Leben zu machen. Zweitens ist vor der Ueberschätzung der irdischen Güter zu warnen; diese Verkehrtheit zeigt sich sowol in der Flucht vor der Armuth und Niedrigkeit als in der Ehr- und Gewinnsucht: Drittens bleibe man immer der Rechenschaft eingedenk, welche man für den Gebrauch der irdischen Güter schuldig ist. Endlich heisst uns Gott in allen Thaten unsres Lebens auf unsern Beruf Rücksicht nehmen, um nach diesem Maassstab unsre Handlungen zu beurtheilen und uns hieran zu orientiren.

Wenn de Wette behauptet, Calvin fasse die Sittlichkeit nur von der negativen Seite auf als Abgezogenheit vom Menschlichen nicht aber zugleich als Verklärung des Menschlichen, so ist dieses Urtheil bedeutend einzuschränken und zu mässigen. Denn obgleich, wie Schweizer richtig bemerkt, bei Calvin wie bei Zwingli, der negative Process des Sichselbstverläugnens vorzugsweise oder doch breiter dargestellt wird, darf doch nicht übersehn werden, dass Calvins Ethik nicht sowol die Weltflucht in asketischer Weise sondern die Weltüberwindung in evangelischem Geiste dem Christen zur Aufgabe macht. Das ist wenigstens Calvins Theorie und die im folgenden Capitel zu behandelnde Polemik gegen die Aftervollkommenheit des Mönchslebens bestätigt durchaus diese Bemerkung. Man kann zugeben, dass Calvin das Diesseits und das Ienseits manchmal zu schroff gegen einander abgrenzt, indem er das gegenwärtige Leben als etwas werthloses, ja selbst zu verachtendes dem zukünftigen Leben in negativer Weise gegenüberstellt; [1]) allein man

[1]) Inst. III, 10, 4: Nulla certior aut expeditior via est, quam quæ nobis fit a præsentis vitæ contemptu et cælestis immortalitatis meditatione.

wird häufiger finden, dass Calvin das irdische Leben als positives Mittel und Vorbereitungsanstalt auf das ewige Leben betrachtet, und von diesem Standpunkte aus gewinnt er einen richtigeren Maassstab zur Beurtheilung des gegenwärtigen Daseins, seiner Gaben und Thätigkeiten, der Wissenschaften und selbst der Kunst. Quand un homme sera le plus exquis en science que on sauroit imaginer, si faut-il que nous apprenions de nous humilier, et que toute hautesse soit mise bas, que le savoir humain que Dieu nous aura donné pour lui servir, soit assujetti à sa parole. Y aura il grande faconde en un homme? sera-il subtil, et eloquent plus que le reste? Il faut qu'il face hommage à Dieu de ce qu'il a receu, cognoissant qu'il ne faut point que le savoir humain obscurcice celui qui l'outrepasse, d'autant que les cieux sont plus hauts que la terre. Vray est, que tous les deux procedent de la pure bonté de Dieu. Mais si faut-il venir là, Que celuy qui sera parvenu à la vraye clarté celeste, die, Ie suis tien, Seigneur: et tout ce que tu m'as donné, aussi vient de toy: que tu le reçoives donc sur tout: puis que tu m'as fait la grace d'estre instruit par ta parole, fay que tout le reste rende l'honneur et l'hommage tel que il appartient, à ceste science admirable, que j'ay apprinse en ton escole ... [1]) Dieu a ressuscité les sciences humaines qui sont propres et utiles à la conduite de nostre vie, et, en servant à nostre utilité, peuvent aussi servir à sa gloire ... [2]) Nulle bonne science n'est repugnante à la crainte de Dieu ni à la doctrine qu'il nous donne pour nous mener en la vie éternelle, moyennant que nous ne mettions point la charrue devant

---

1) Serm. 13 sur Ps. 119, pg. 261.

2) C. R. 35, 516 (Advertissement contre l'astrologie judiciaire.)

les beufz; c'est à dire que nous ayons ceste prudence de nous servir des artz tant liberaux que mechaniques en passant par ce monde, pour tendre tousiours au Royaume celeste.[1]) Gegen die Anabaptisten, welche von der Wissenschaft geringschätzig und wegwerfend reden, bemerkt Calvin: Sic ergo habendum: bonam per se scientiam esse; sed quia unicum eius fundamentum est pietas, in hominibus impiis inanem et evanidam reddi.. illi autem qui artes doctrinasque liberales infamant hoc titulo («scientia inflat, caritas autem ædificat»), tanta superbia crepant, ut verum faciant vetus proverbium: nihil esse inscitia arrogantius.[2]) Interessant sind auch Calvins Bemerkungen über die Musik und den Gesang: Entre les autres choses qui sont propres pour recreer l'homme et luy donner volupté, la Musicque est, ou la premiere, ou l'une des principalles: et nous faut estimer que c'est un don de Dieu deputé à cest usage. Parquoy d'autant plus devons-nous regarder de n'en point abuser, de peur de la souiller et contaminer, la convertissant à nostre condamnation où elle estoit dediée à nostre profit et salut. Quand il n'y auroit autre consideration que ceste seule, si doit elle bien nous esmouvoir à moderer l'usage de la musicque, pour la faire servir à toute honnesteté et qu'elle ne soit point occasion de nous lascher la bride à dissolution, et de nous effeminer en delices desordonnées, et qu'elle ne soit point instrument de la paillardise ne d'aucune impudicité ...[3]) Sehr streng lautet das Urtheil

[1]) C. R. 35, 540—541 (Id.). Cf. Ibid. 523. 529. 530. In Deuter, 18, 10: Ierem. 10, 2; Dan. 2, 21—22; Ies. 19, 12; 44, 25.

[2]) In 1 Cor. 8, 1.

[3]) C. R. 34, 169—170 (La forme des prieres et chants ecclesiastiques).

über den Tanz, obgleich sich einige mildernde Aeusserungen bei Calvin finden (namentlich bei Gelegenheit des Tanzes Davids vor der Bundeslade): . . . On voit combien les subterfuges sont frivoles et pueriles, quand on se veut excuser que ce n'est point mal fait, ne de cecy ne de cela, moyennant que l'intention n'y soit point, comme ceux qui voudroyent que les danses et telles dissolutions fussent permises. Quoy? moyennant qu'il n'y ait point de paillardise, cela est-il si mauvais? C'est comme s'ils se vouloyent mocquer pleinement de Dieu, et lui bouscher les yeux pour le souffleter; et cependant qu'il devine s'il y a du mal. Or on sçait bien que les danses ne peuvent estre sinon des preambules de paillardise: qu'elles sont pour ouvrir notoirement à Satan, et pour crier qu'il vienne, et qu'il entre hardiment. Voyla qu'emportent tousiours les danses. [1]) — Die zuletzt mitgetheilte Stelle ist desshalb interessant, weil sie unstreitig durch practische Motive und Rücksichten bestimmt ist; denn die Predigt, aus welcher sie entlehnt ist, ist ja an solche gerichtet, unter welchen die strenge Sittenreform, die Calvin forderte, durchgeführt und befestigt werden sollte. In der That zeigt sich Calvin in der Theorie milder als in der Praxis; dort begnügt er sich den Mittelweg zwischen stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses oder Schmerzes und epicuräischer Genussvergötterung

---

[1]) Serm. 9 sur le Décal. pg. 194—195. Vgl. überhaupt In Iob. Conc. 80 (II. B. 294); in 1 Sam. Homil. 66 (II. A. 694); in Genes. 4, 19—20; 1 Cor. 1, 17—18; Eph. 4, 28; Prælect. 13 in Amos 6, 5, etc.

Zur genaueren Kenntnissnahme der Grundsätze und der Praxis Calvins, vgl. bes. Stähelin, viertes und siebentes Buch. — Ueber das in Genf 1546 aufgeführte Schauspiel, die Briefe Calvins an Farel. C. R. 40, 347. 355.

zu empfehlen;[1]) hier kennt er keine solche Vermittelungen, und die Strenge, mit welcher er die Disciplin im rigoristischsten Sinne geltend machte, entspricht vollkommen dem Bilde, das er in der Institutio entwirft, um es dort als übertriebene Weisheit, als inhumana philosophia zurückzuweisen.[2]) Die Belege für diese Beobachtung bietet die Geschichte Genfs und das Leben Calvins in Menge; ausser den Werken von Henry, Dyer, Stähelin, muss besonders Roget's Schrift (L'Eglise et l'état à Genève du vivant de Calvin, 1867) hier angeführt werden; endlich lassen die in dem Corpus Reformatorum[3]) herausgegebenen Verordnungen in Calvins Reformationswerk einen unmittelbaren Blick thun. Diese Strenge der Praxis, welche mit der weit milderen Theorie des Reformators scharf contrastirt, erklärt sich theils aus der nothwendigen Reaction gegen die Sittenlosigkeit des Zeitalters, theils aber und wol am Besten aus Calvins Persönlichkeit selbst. Wie er für sich keiner Erholung bedurfte,[4]) wie für ihn das Leben in allen seinen Erscheinungen und Gebieten durch den an dem Decalog orientirten Pflichtbegriff normirt und beherrscht war, so verkannte er auch bei den Andern das Recht der Erholung, welches sich in einer Sphäre bewegt, die nicht positiv durch den Pflichtbegriff bestimmt ist, sondern in der Tugendübung ihren Maassstab und ihr Gesetz hat; denn von der Pflichtübung kann und muss man sich erholen, von der Tugendübung darf man es

---

[1]) Vgl. Schweizer, Stud, u. Krit. 1850. S. 21.

[2]) Inst. III, 10, 3.

[3]) C. R. 38, I: Tractatuum theologicorum appendix.

[4]) Die von Stähelin beigebrachten Stellen scheinen mir keine Instanz gegen diese Behauptung zu sein, Vgl. II, 402,

nicht, weil sich in der Tugend die Continuität des sittlichen Characters darstellt: so mag z. B. die Selbstbeherrschung der wirklich möglichen Versuchung durch Gewinnspiele oder der sinnlichen Aufregung des Tanzes entgegenwirken und in demselben Sinne hat die christliche Tugend das Gebiet der Erholung sowol zu begrenzen als positiv zu regeln. Dass Calvin dieser Erkenntniss sich verschloss und in der Durchführung und Behauptung der Sittenverbesserung in Genf so streng verfuhr, hat aber seinen historischen und psychologischen Grund und darf nicht aus der Nachwirkung der asketisch-mönchischen Sittlichkeit erklärt werden: gegen letztere polemisirt er vielmehr ausdrücklich, was sich aus dem calvinischen Begriff der Vollkommenheit klar ergeben wird.

III.

Gehen wir nun über zur Betrachtung des weltlichen Regiments oder der Obrigkeit.

Es gibt zwei gottgeordnete Anstalten, der Staat und die Kirche. Diese übt ihre Macht auf die Seele aus und zielt auf das ewige Leben ab; jener hat es mit dem äusseren Menschen zu thun und beschränkt sich auf die rechte Anordnung des Lebens in dieser Welt.[1] In der Darstellung der Anschauung Calvins vom Staat halten wir uns vorzüglich an die in der Institutio entwickelten Grundsätze.[2] Die weltliche Obrigkeit ist Gottes Stiftung und Ordnung. Magistratuum functionem

---

[1]) Inst. IV, 20, 1.

[2]) C. R. 29, 228 sq; 29, 1099 sq; Inst. IV, 20. Vgl. auch die siebente Predigt über den Decalog.

non modo sibi probari acceptamque esse testatus est Dominus, sed honorificentissimis insuper elogiis eius dignitatem prosequutus mirifice nobis commendavit. [1]) Dieser Gedanke mag einerseits die Träger der öffentlichen Gewalt daran mahnen, dass, wenn sie Gottes Stellvertreter sind, sie auch das Bild der göttlichen Gerechtigkeit und Güte in ihrer Thätigheit darzustellen haben. Andrerseits folgt daraus, dass, wer die Obrigkeit lästert oder angreift, einen Frevel an Gott selbst begeht. [2])

Wie die andern Reformatoren, so behauptet auch Calvin, dass diese göttliche Autorität der Obrigkeit unabhängig davon sei, wie die jeweiligen Träger derselben zur Gewalt gekommen seien. Auch dürfen wir den Gehorsam nicht solchen Fürsten verweigern, welche ihre Pflichten nicht üben. Selbst in dem Menschen, der sich der königlichen Würde und Herrschaft am unwürdigsten zeigt, ist, wenn auch verdunkelt, Gottes Bild den Unterthanen vorgestellt; denn der Apostel sagt, jede Obrigkeit, welche sie auch sein mag, ist von Gott; und die Propheten erklären, dass auch die gottlosesten Könige, ein Nebucadnezar und ein Belsazar, dem Volke von Gott selbst auferlegt sind. Hoc nobis si assidue ob animos et oculos obversetur, eodem decreto constitui etiam nequissimos reges, quo regum autoritas statuitur: nunquam in animum nobis seditiosæ illæ cogitationes venient, tractandum esse pro meritis regem, nec æquum esse ut subditos ei præstemus qui vicissim regem nobis se non præstet. Gleichwie die Gatten oder

---

[1]) IV, 20, 4.

[2]) IV, 20, 4--7, 22. Cf. In Genes. 16, 8; Ies. 22, 20; Exod. 18, 5; Deut. 1, 16, Exod. 22, 28; In 1 Sam. Hom. 28. 38 (II. A. 163, 119—120).

die Aeltern durch die Sünden und die Schuld des andern Gatten oder der Kinder ihrer eigenen Pflicht nicht entbunden sind, so ist das Gesetz des Gehorsams durch das Vergehen der Fürsten für die Unterthanen nicht aufgehoben. Nicht an uns ist es dem Uebel abzuhelfen, sondern wir haben es demjenigen anheimzustellen, in dessen Hand die Herzen der Könige und die Geschicke der Weltreiche sind.[1])

Diese Aeusserungen müssen aber dadurch beschränkt werden, dass — wie oben berührt wurde — die weltliche Obrigkeit nicht über die Seelen, sondern über den äusseren Menschen ihre Macht ausübt, und dass sie es desshalb nur mit dem gegenwärtigen, nicht mit dem ewigen Leben zu thun hat. Geräth daher das weltliche Regiment mit Gottes Wort in Widerspruch, greift es hemmend oder zerstörend in das geistliche Gebiet ein, so ist der Unterthan in diesem speciellen Falle seiner Pflicht enthoben und es gilt der Grundsatz, man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.[2])

Endlich ist noch an die berühmte Stelle im zweitletzten Paragraph der Institutio zu erinnern, die einem constitutionellen Staatswesen bis auf einen gewissen Grad das Recht des Widerstandes gegen die Uebergriffe der Fürsten vindicirt. Es ist dies ein charakteristisch reformirter Gedanke, welcher für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit und besonderem Interesse ist. Si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti (quales olim erant qui lace-

---

[1]) IV, 20, 8. 22. 24—30; In 1 Sam. Hom. 94. (II. A. 425); in Ies. 22, 20—21; Ierem. 27, 7.

[2]) Serm. sur le Décal. pg. 151. — Inst. IV, 20, 32.

dæmoniis regibus oppositi erant ephori, aut romanis consulibus tribuni plebis, aut Atheniensium senatui demarchi; et qua etiam forte potestate, ut nunc res habeat, funguntur in singulis regnis tres ordines, quum primarios conventus peragunt), adeo illos ferocienti regum licentiæ pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculæ insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia carere non affirmem: quia populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt.[1])

Die göttliche Autorität und die göttliche Stiftung der weltlichen Obrigkeit innerhalb des Christenthums hatte Calvin gegenüber den Secten, besonders den Libertinern und Anabaptisten, zu behaupten. Er führt diese Vertheidigung sowol in der Institutio als in seinem besonderen Tractate gegen die Anabaptisten durch. Die Schwärmer bilden sich ein, das regnum Christi könne nicht gehörig erhoben und zu Ehren gebracht werden, wenn das weltliche Regiment fortbestehe. Zwar sei dasselbe von Gott eingesetzt, innerhalb des Christenthums aber habe es keine Geltung mehr: in der respublica christiana sei nicht die Todesstrafe sondern die Excommunication die höchste Strafe.[2]) Dagegen sucht Calvin nachzuweisen, dass das weltliche Regiment mit dem Reiche Christi nicht im Widerspruch sei und dass auch Christen die oberherrliche Gewalt führen können, ohne ihren Christenstand und ihren Christenamen zu verleugnen. Im Alten Bunde gibt es viele Richter und Könige, welche unter Gottes Zustimmung und Wol-

[1]) IV, 20, 31.
[2]) C. R. 35, 80 (Brieve instruction contre les Anabaptistes).

gefallen ihre Stelle behaupteten. Durch die Erscheinung Christi ist aber dieses Amt nicht aufgehoben worden. Eine eingehende exegetische Beweisführung, über welche wir uns nicht auszulassen haben, begründet letztere Behauptung. Der Schluss der Argumentation Calvins lautet wie folgt: Touchant à la fin où ilz pretendent: ie n'en dirai que deux motz: qu'ils se monstrent en cela ennemis de Dieu et du genre humain. Car c'est faire la guerre à Dieu de vouloir mettre en vitupere ce qu'il a honoré: de vouloir fouler aux pieds ce qu'il a exalté. Et on ne sauroit mieux machiner la ruine du monde, et introduire comme une briganderie partout, qu'en taschant d'abolir le gouvernement civil ou la puissance du glaive. Laquelle est bien mise bas, s'il n'est licite à un homme chrestien de l'exercer. [1])

Allein Calvin begnügt sich nicht die Rechte der weltlichen Obrigkeit aufrecht zu halten; er mahnt die Fürsten auch an ihre Pflichten. Die guten Bürger belohnen und das den gemeinnützigen Zwecken Entsprechende fördern, die schlechten Bürger strafen und dem Bösen wehren, das ist, nach einigen Philosophen des Alterthums, der Beruf der Obrigkeit und Calvin stimmt jenen Philosophen bei.[2]) Häufiger aber schliesst er auch die Pflichten der Fürsten an die zwei Tafeln des mosaischen Gesetzes an; oder er bezieht die aus der heidnischen Philosophie entnommene Doppeltheilung auf die zweite Tafel des Gesetzes. [3])

---

[1]) A. a. O. 80—92. Inst. IV, 20, 4—5. — Serm. 7 sur le Décal. 147—8. 159.

[2]) Inst. IV, 20, 9; Rom. 13, 3—4; 1 Petr. 2, 14.

[3]) Inst. IV, 20, 9; cf. in Deuter. 17, 16; In 1 Sam. Homil. 40, 80 (II. A. 173, 360).

Die erste Tafel des Decalogs, welche auf Gott Bezug hat, verpflichtet die Fürsten zum Schutze und zur Förderung der Religion; denn es geziemt sich, dass die weltliche Obrigkeit dem Gott die Ehre gebe, dessen Stellvertreterin sie ist und durch dessen Güte sie die Gewalt hat. Zwar dürfen die Fürsten nicht nach ihrem Gutdünken Gesetze über religiöse Dinge und über den Gottesdienst aufstellen; allein sie müssen darauf Acht haben, dass die wahre Religion, welche innerhalb der Grenzen des göttlichen Wortes einzuschränken ist, nicht durch öffentliche Lästerungen und Frevel entheiligt werde. Und nicht nur in diesem negativen Sinne haben die Fürsten die erste Tafel des Gesetzes zu halten; sie haben vielmehr das Recht, ja die heilige Pflicht die wahre Religion, das Evangelium, in ein unwissendes oder widerstrebendes Land mit Gewalt einzuführen, denn es heisst nicht umsonst « nöthiget sie hereinzukommen. » In diesem Zusammenhange ist Calvins Anschauung über das Recht der Ketzerstrafe zu würdigen. Dieselbe gehört allerdings dem Zeitalter überhaupt an, daher denn die Zustimmung Bullingers und Melanchtons nicht ausgeblieben; aber es ist ganz richtig, dass, wie Schweizer bemerkt, [1]) bei den Reformirten die Autorität der israelitischen Theocratie mehr galt als bei den Lutheranern. « Gerade bei der so innigen Verschmelzung des genferischen Staatswesens mit der Reformation, herbeigeführt durch das gleich starke Reformbedürfniss dieses Staates und der Kirche, musste manche Idee der alten Theocratie nachahmungswürdig erscheinen. Die sittlich veredelte Republik und die

[1]) Stud. u. Krit. 1850, S. 21—22.

Glaubensreformation konnten nur mit einander stehn oder fallen; der unsittliche Bürger erschien auch kirchendisciplinarisch strafbar, der Häretiker bedrohte auch die Republik. »[1])

Was die Pflichten der zweiten Tafel betrifft, so spricht Calvin nur sehr kurz von der Art und Weise, wie die Obrigkeit die guten Bürger zu beschützen und zu belohnen, die Unschuldigen gegen ihre Dränger zu vertheidigen, alle nützlichen und ehrbaren Künste zu pflegen und zu fördern habe (Inst. IV, 20, 9; Ies. 22,21; Ps. 82, 3). Dagegen war er durch die Zeitverhältnisse und durch die Polemik der Gegner häufig veranlasst von dem Strafrecht der Fürsten, von dem ius gladii zu handeln. Wie Luther, unterscheidet er zwischen dem persönlichen Zürnen und Tödten und dem Amtszorn und Tödten. Occidere lex Domini prohibet; at ne impunita sint homicidia, gladium in manum suis ministris dat ipse legistator, quem in homicidas omnes exserant. Affligere et nocere piorum non est; at hoc nocere non est nec affligere, piorum afflictiones, Domini

---

[1]) Ueber die durch die Obrigkeit zu erfüllenden Pflichten der ersten Tafel, vgl. In 1 Sam. Hom. 26 (pg. 113); Dan. 4, 3; 6, 25; Inst. IV, 20, 9. 3; C. R. 35, 82 (Brieve instruction contre les Anabaptistes); Lc. 14, 23; Epist. dedicat. ad Franc. 1 (Præf. Inst); ad Reg. Polon (Amst. 9, B. 85 sq.); ad Ed. VI (Com. in Ies); ad Nic. Radzivil (Com. in Act. Ap.); C. R. 34, 453—534 (Supplex exhortatio ad invict. Cæsar. Car. V et illustr. princ. aliosque ordines Spiræ nunc imperii conventum agentes, ut restituendæ Ecclesiæ curam serio velint suscipere); 36, 453—644 (Defensio orthodoxæ fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Mich. Serveti Hisp., ubi ostenditur hæreticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio iuste et merito sumptum Genevæ fuisse supplicium. 1554). Ueber diese Schrift vgl. Stæhelin II, 309 sq.

mandato ulcisci. [1]) Manchmal geht die Rechtfertigung des ius gladii bis zu einer Grenze', wohin es uns unmöglich ist dem Reformator auch nur in bedingter Weise beizustimmen: so wenn er z. B. Moses und Davids Mordthaten (Exod. 2, 12; 1 Reg. 2, 5) folgendermaassen nicht nur entschuldigt sondern rühmt: Quomodo lene illud et placidum Mosis ingenium in tantam truculentiam exardet, ut fratrum suorum sanguine aspersus ac madidus per castra decurrat ad novas strages? Quomodo David, tanta in omni vita mansuetudine vir, cruentum illud testamentum inter ultimos spiritus nuncupat, ne filius suus canitiem Ioab et Semei in pace ad sepulcrum deducat? Verum uterque manus suas, quas parcendo inquinasset, sic sæviendo sanctificavit, dum ultionem sibi a Deo commissam exsequutus est. [2]) Ich gestehe, dass ich hier gegen Calvin auf der Seite der bekämpften und verabscheuten Anabaptisten stehe.

Auf dieses Strafrecht des Staates führt Calvin auch das Recht des Kriegs zurück. Es gibt demnach erlaubte, rechtmässige Kriege; wo es gilt Aufrühre zu dämpfen, Unterdrückte zu befreien, die Grenzen des eigenen Landes gegen feindliche Angriffe zu vertheidigen, da ist es dem Fürsten erlaubt und geboten das Schwert zu ziehen. Indem die Anabaptisten dies bestreiten, stürzen sie die Rechte und die Pflichten der Obrigkeit in frevelhafter Weise um. Zudem beweisen zahlreiche Beispiele aus der heiligen Schrift, dass es erlaubte Kriege gibt.

---

[1]) Inst. IV, 20, 10. Cf. C. R. 35, 77—78 (Contre les Anab); Rom. 13, 1—7; Iud. 8; 2 Petr. 2, 10; 1 Petr. 2, 14; Ps. 82, 3; Mth. 26, 52.

[2]) Inst. IV, 20, 10.

Auch hat Johannes der Täufer die Kriegsleute nicht aufgefordert ihre Waffen wegzuwerfen, sondern er hat ihnen befohlen, mit ihrem Solde zufrieden zu sein und Niemanden Unrecht zu thun. Allerdings müssen alle Mittel versucht werden, ehe man zu den Waffen greift, und die Fürsten haben wol zu wachen, dass sie sich nicht durch Willkür und Leidenschaft zu ungerechten Kriegen fortreissen lassen; der Krieg muss eine Sache der Noth nicht des Muthwillens sein. Um erfolgreich demselben entgegen zu wirken, dürfen nicht rein äusserliche und gewaltthätige Maassregeln getroffen werden, sondern es müssen die Wurzeln des Krieges und jedes Unfriedens, nämlich die Sünden, aus den Herzen ausgerottet werden. Si nous voulons tenir bon moyen à reprendre ce qu'il y a de mal et de vice aux armes, ne condamnons pas simplement le port d'armes, . . mais reprenons les mechantes cupidites, qui sont cause de susciter les guerres: reprenons les cruautés, voleries, rapines, violences, extorsions et autres telles insolences qui s'y commettent. De mesler le bon avec le mauvais pour condamner tout ensemble sans discretion, il n'y a nul propos. [1])

In demselben Sinn und Geist spricht sich Calvin über den Eid aus. Der Eid ist eine attestatio Dei ad veritatem sermonis nostri confirmandam. Wo dieselbe im rechten Sinne stattfindet, ist sie eine Art von Gottesdienst. Dieu repute comme une espece de son service

---

[1]) C. R. 35, 78—79 (contre les Anab.); Inst. IV, 20, 11—12; C. R. 35, 243—244 (Contre la secte des Libertins); in 1 Sam. Hom. 96 (II. A. 431); Id. 25 (pg. 107); Ies. 2, 4; 3, 4; Ierem 6, 4; Deuter 20, 10; 23, 9; Exod. 1, 9; Serm. sur le Décal. 8, pg. 168; serm. 13, 116, 117 sur le Deutéron. pg. 69, 676—8, 689—90.

quand on jure par son nom . . . en jurant nous faisons hommage à Dieu, protestans qu'il est notre Iuge. [1]) Daher darf der Mensch nur bei Gott schwören, nicht bei irgend einer Creatur: dies wäre Abgötterei. Quicunque per creaturas iurant, idololatria est. Nempe iurantes Deum advocant solum testem et iudicem. Nam si creaturarum nomen admisceatur, socius Deo datur, et de ipsius auctoritate tantundem detrahitur. [2]) Wird Gott durch einen rechtmässigen Eid als Zeuge und Richter der Wahrheit geehrt, so ist es klar, dass der Name Gottes nicht nur zur Bekräftigung des Irrthums und der Lüge nicht entheiligt werden darf, sondern dass er auch nicht in unnützen Streitigkeiten, in leichtfertigen Gesprächen zu missbrauchen ist; nur die Nothwendigkeit, nicht das Gutdünken oder der Muthwille berechtigen den Eid. Nothwendig aber ist der Eid, wenn es gilt dadurch der Ehre Gottes oder der Nächstenliebe zu dienen, wenn in wichtigen Angelegenheiten die Wahrheit bestätigt werden muss. Ieden Eid ohne Ausnahme zu verwerfen, wie die Anabaptisten, ist nicht statthaft. Mth. 5, 34 darf gegen den Eid überhaupt nicht geltend gemacht werden; denn es ist unmöglich, dass Christus mit den Aussprüchen und den Vorbildern des Alten Testaments in Widerspruch gerathe; dort aber ist der Eid nicht nur erlaubt, sondern selbst gebilligt und befohlen, ja von Gott selbst gebraucht: das Wort der Bergpredigt bezieht sich folglich

---

[1]) Sermon 4 sur le Décal. pg. 75. Cf. Inst. II, 8, 23; C. R. 35, 93, 99 (Contre les Anab); in 1 Sam. Homil. 14, 94 (pg. 60, 425); in Iob. conc. 97 (pg. 370—371); Ps. 63, 12; Ierem 5, 7; Hos. 4, 15; Ies. 19, 48; 65, 16.

[2]) In 1 Sam. Hom. 73.

nicht auf den rechtmässigen Gebrauch, sondern auf den leichtfertigen Missbrauch des Eides. Dasselbe gilt von der Stelle Iac. 5, 12. Principiell ist also der Eid für die Christen ein Recht und oft eine Pflicht; die Anwendung desselben aber in bestimmten Fällen muss durch die stete Rücksicht auf Gottes Ehre normirt werden: il faut que nos serments soient sobres et que le nom de Dieu ne trotte point comme une pelotte parmi nous. [1])

Blicken wir zurück auf Calvins Grundsätze über den Staat, so leuchtet ein, dass dieselben an dem Gedanken der israelitischen Theocratie orientirt sind. Dabei tragen sie aber auch das Gepräge des Geistes und des Characters Calvins; endlich hat ihnen die Polemik gegen die Anabaptisten ihre bestimmte Gestalt und ihren scharfen Ausdruck gegeben.

IV.

Wir schliessen dieses Capitel mit einer Uebersicht der ethischen Grundanschauungen Calvins von der Kirche. Die hierauf bezüglichen Gesichtspunkte sind desshalb schwer zu gewinnen und fest zu halten, weil die dogmatischen, die ethischen und die rechtlichen Momente und Merkmale in eigenthümlicher Weise zusammenlaufen und sich durchkreuzen.

Zur Ethik gehört jedenfalls die Begründung der Nothwendigkeit einer strengen Kirchenzucht.

---

[1]) Serm. 4 sur le Décal. pg. 78. — Instit. II, 8, 25; Cat. genev. pg. 143; C. R. 35, 93—102 (Contre les Anab.); In Genes 26, 31; In Sam. Hom. 94 (pg. 424); Rom. 1, 9; 2 Cor. 1, 23; Hebr. 6, 16; Genes 31, 49; Mth. 5, 34; Iac. 5, 12.

Keine Gesellschaft, kein Staat, kein Haus kann ohne Zucht und Ordnung bestehen: wie viel weniger die Kirche, cuius statum ordinatissimum esse decet. Wie die seligmachende Lehre Christi die Seele der Kirche bildet, so ist die Zucht, wie des Leibes Nerven, bestimmt die verschiedenen Glieder des kirchlichen Organismus, jedes an seinem Orte und alle ins Gesammt, zusammen zu halten. [1]) Die Kirchenzucht ist aber verschieden von der potestas civilis, denn die Waffe der Kirche ist nicht das Schwert, sondern das Wort Gottes. Nichts destoweniger müssen beide sich gegenseitig unterstützen; einerseits soll die weltliche Obrigkeit, indem sie ihr Strafamt ausübt, die Kirche reinigen von allen « Aergernissen», andererseits sind die Amtsträger der Kirche berufen die Aufgaben der Fürsten dadurch zu erleichtern, dass sie die Sünde in den Herzen bekämpfen. [2])

Die Mittel, wodurch die Kirchenzucht durchgeführt werden soll, sind verschiedener Art: besondere Ermahnungen, öffentliche Excommunication, Fasten, Gebete, eigene Uebungen des Glaubens, der Demuth und der Busse. Was die Privatermahnungen betrifft, so gehören dieselben dem Berufe des Seelsorgers und des Presbyters: die Pfarrer haben nicht nur öffentlich zu predigen, sondern, wo die allgemeinen Rathschläge und Zusprüche nicht genügen, liegt ihnen ob, die Einzelnen in ihren Häusern aufzusuchen und sie zu unterweisen. [3])

---

[1]) Inst. IV, 12, 1; 11, 1 sq; C. R. 33, 406 (Resp. ad Sadol. epist.); Ep. dedic. Com. in Act. Ap; C. R. Thesaurus epistolicus: 41, 75—76 (Duci Somerseti); 41, 318 (Calvinus Vireto).

[2]) Inst. IV, 11, 3—6.

[3]) C. R. 33, 493 (Consilium Pauli III); Inst. IV, 12, 2—3; 1 Thess. 2, 11; Act. 20, 6; 2 Petr. 3, 1; In 1 Sam. 53, 42, pg. 231, 182—183.

Gegen schwerere Sünden ist ein strengeres Mittel zu gebrauchen: auf das Verfahren des Paulus in Corinth sich gründend, fordert Calvin die Excommunication. Dieselbe hat einen dreifachen Zweck: unwürdige Glieder der Kirche schänden den Namen, welchen sie tragen und müssen desshalb aus der Gemeinde der Heiligen ausgeschlossen werden; die Gesellschaft der Gottlosen könnte die Gläubigen verderben; die durch die Strafe erweckte Scham wird vielleicht den mit dem Bann Belegten zur Reue führen. [1]) Dieses Zuchtmittel darf die Kirche nicht preisgeben, vielmehr muss sie dasselbe ohne Menschenfurcht gegen Hohe und Niedere handhaben, wenn diese sich eines gröseren Vergehens schuldig gemacht haben; [2]) die Strenge aber soll durch die christliche Liebe gemildert werden, damit die Zucht nicht zu einer Folter werde: semper oleo temperandum est acetum. [3]) Die Instanzen, welche Augustin gegen die Donatisten geltend gemacht hatte, kehrt Calvin gegen die Anabaptisten, qui nullum cœtum Christi esse contendunt, nisi angelica perfectione omni ex parte conspicuum. [4])

Ausser den Privatermahnungen und der Excommunication verfügt die Kirche über andre Mittel, durch

---

[1]) Inst. IV, 12, 5. 8; 1 Cor. 5, 14; 1 Tim. 1, 20; Tit. 1, 11; 2 Cor. 2, 7; 2 Thess. 3, 14.

[2]) Inst. IV, 12, 7; C. R. 34, 514 (De necessitate reformandæ Ecclesiæ): 33, 447 (Petit traicté de la Ste-Cène); 34, 198 (La forme des prieres et chantz ecclesiastiques); in Ioan 9, 22; 2 Thess. 3, 14.

[3]) 1 Tim. 5, 1; Levit. 13, 2; 2 Cor. 2, 7; Inst. IV, 12, 8—13; 2 Cor. 12, 20; Gal. 4, 12.

[4]) Inst. IV, 12, 13; cf. C. R. 35, 65—77 (Brieve instruction contre les Anabaptistes).

welche sie ihre Glieder zum Gehorsam anregt oder in demselben befestigt. Das Fasten, wenn es den Gläubigen nicht aufgezwungen ist noch als ein Verdienst angesehn wird, ist nicht ohne Nutzen: es wirkt den Lüsten und Begierden des Fleisches heilsam und erfolgreich entgegen; es fördert den Gebetsernst und den Geist der Andacht in den Herzen; es ist ein wirksames Zeugniss, wodurch die fromme Seele ihre Demuth gegen Gott kundgibt und bethätigt. [1])

Das Bisherige gilt für die Laien und für den Clerus: aber Calvin bemerkt ausdrücklich, dass im Unterschiede zur gegenwärtigen Laxheit des Clerus, der geistliche Stand der ersten Jahrhunderte sich strenger gegen sich selbst als gegen das Volk erwies. Et sane ita decet, ut humaniore et laxiore, ut ita loquar, lege plebs regatur: clerici inter se acriores exerceant censuras, minusque longe sibi quam aliis indulgeant. [2]) Vor Allem erhebt sich Calvin mit grosser Energie gegen die dem Clerus auferlegte Ehelosigkeit, welche eine Quelle von Sünden und Elend nicht allein für den geistlichen Stand, sondern auch für die Glieder der Gemeinde ist.

Uebrigens zeigt sich auch an diesem Lehrstück von der Kirche, dass für Calvin die Ethik lediglich in Tugendlehre und Pflichtenlehre zerfällt und dass die Construction der Güterlehre in auffälliger Weise vermisst wird. Die Pflichten der Gemeinde gegen die Geistlichen und der Geistlichen gegen die Gemeinde lassen sich aus dem Wesen des geistlichen Amtes

---

[1]) Inst. IV, 12, 14—21; Ps. 25, 13; Ies. 58, 5; 22, 13; Ioel 2, 15; in Sam. Homil. 54, pg. 236.

[2]) Inst. IV, 12, 22; C. R. 41, 318 (Thesaurus epistolicus 1218: Calvinus Vireto).

ableiten, dessen Nothwendigkeit nur durch die äussere Ordnung und die Bedürfnisse der religiösen Gemeinschaft begründet wird; das Amt ist berufen, das zu üben, was Sache der Gemeinschaft ist. Durch dasselbe will aber auch Gott zu den Seinen sprechen und mit ihnen handeln. (Deum) hominum imperium in hoc adhibere diximus, et quasi vicariam operam, non ad eos ius suum honoresque transferendo, sed tantum ut per os ipsorum suum ipse opus agat, qualiter ad opus quoque faciendum instrumento utitur artifex. [1]) Es ist daher ein doppelter Irrweg hier zu meiden: einerseits dürfen wir nicht, wie die Anabaptisten, das geistliche Amt überhaupt aufheben als mit dem Christenstand unvereinbar; andererseits muss die Ansicht der Papisten verworfen werden, welche das Amt ungebührlich erheben, und dem Geistlichen die Ehre und die Rechte übertragen, welche Gott allein zukommen. Cave ne Dei gratia ad te efferendum abutaris; cave ne Dei virtutem supprimas, quæ se exserit ac profert in tuo ministerio ad fratrum salutem. [2])

Die Absicht Gottes in der Einsetzung des kirchlichen Amtes zielt ausserdem noch auf die Erweckung und Ernährung des sittlich-religiösen Lebens der Gemeinde ab. Indem Gott zu uns durch seine Diener redet, fordert er uns zum Gehorsam auf und diesen Gehorsam will er auf die Probe stellen; er übt uns in der Demuth, indem er schwache und nach den äusseren Verhältnissen oft niedrige Menschen uns belehren, ermahnen und selbst strafen heisst; endlich will er uns

---

[1]) Inst. IV, 3, 1; 1, 5.
[2]) In 1 Petr. 4, 11. Inst. IV, 1, 6.

zur brüderlichen Liebe wecken, denn durch die Ernennung eines Hirten, welcher die Andern lehre, ist ein engeres Band um die verschiedenen Glieder theils unter sich, theils mit dem gemeinsamen Lehrer geschlungen. [1])

Was zuletzt die Pflichten der Geistlichen betrifft, so sind die Predigten und die Commentare an hierauf bezüglichen Rathschlägen und Anweisungen ausserordentlich reich. Die Verantwortlichkeit, die für die Träger dieses Amtes entsteht, ist eine ernste und schwere; sie mögen also ihren Beruf ausüben im Gebet, in aller Treue, in Fürsorge, mit Eifer, mit Geduld, mit Klugheit, mit Liebe. Lehrer, welche ihrer Pflicht in diesem Geiste nachkommen, sind hoch zu ehrende Kleinodien, margaritæ ex Dei thesauris pretiosæ, — et quo rariores, eo maiore digni sunt pretio. [2])

Die ethischen Gesichtspunkte, welche sich aus der Lehre Calvins von der Kirche ergeben, sind hier nur in ihren allgemeinsten Grundzügen entworfen; allein ein näheres und genaueres Eingehen auf den flüchtig berührten Gegenstand, wie wünschenswerth und selbst nothwendig er auch scheinen mag, würde fremdartigen Stoff hereinziehen und die enger begrenzte Aufgabe namentlich durch das Hereintreten dogmatischer und rechtlicher Elemente ungebührlich erweitern.

---

[1]) Inst. IV, 1, 5; 3, 1.

[2]) Conc. 95 in Iob. (pg. 359—60); Id. 14 (pg. 50); In Genes 40, 16; C. R. 33, 283 sq. (Epistola de sacerdotio papali abiiciendo); In 2 Cor. 13, 7; 1 Thess. 5, 12; 2 Cor. 12, 14; 2 Cor. 11, 12; 10, 2; Gal. 6, 18; 4, 12; 1 Cor. 3, 2; 1 Petr, 5, 1. 10; Phil. 2, 29; Hebr. 3, 12; 4, 1; 13, 17; Exod. 14, 31; Ies. 49, 4—5.

ACHTES CAPITEL.

Das Ziel des neuen Lebens
oder die christliche Vollkommenheit.

Den Schluss dieser Untersuchung bildet sachgemäss die Bestimmung des Ziels des neuen Lebens. Dasselbe ist kein andres als die christliche Vollkommenheit: sie ist die meta, ad quam toto vitæ curriculo contendimus.[1]) Es ist Ritschl's Verdienst den Begriff der christlichen Vollkommenheit in echt evangelisch-reformatorischem Geiste wieder beleuchtet und in die christliche Ethik eingeführt zu haben. Er knüpft zunächst an eine Stelle der Augustana an, von welcher man wol sagen möchte, dass er sie entdeckt hat. In dieser Stelle werden der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, das Gebet, die Demuth und die berufsmässige sittliche Handlungsweise als die Erscheinungen der christlichen Vollkommen-

---

[1]) In Eph. 1, 4; C. R. 41, 496; (Thesaurus epistolicus, 1203): la perfection, à laquelle il nous faut touiours aspirer, tant que nous soyons sortis de ce monde . . . Cf. Inst. III, 17, 5; 6, 6; serm. 2 sur Ps. 119, pg. 44; serm. 36 sur l'Ep. aux Galat. pg. 678.

heit im Gegensatze zur mönchischen Vollkommenheit aufgefasst. Diesem Gesichtspunkte entspricht eine Stelle aus der neun und vierzigsten Predigt Calvins über die Evangelienharmonie. « Ils (les hermites) n'ont osé boire de l'eau sinon par mesure en quelque escaille de noix ou en quelque autre chose: et les autres par poids: quand ils avoyent beu une once d'eau c'estoit beaucoup. Et puis il ne faloit point dormir, sinon contre une paroy: et puis il ne leur estoit point licite de manger du pain, mais ils usoyent seulement de racines. Or il leur sembloit qu'ils estoyent desia comme ravis en paradis avec les Anges, quand ils s'abstenoyent de la façon commune de vivre: mais sainct Paul dit que tous ces menus fatras ne profitent pas beaucoup, ains la crainte de Dieu imprimée en nos cœurs, quand elle y aura une vraye racine. Car nostre perfection où estelle? C'est que nous craignions Dieu, que nous ayons nostre foy du tout appuyée sur luy, que nous l'invoquions d'un zèle ardent, que nous lui rendions action de graces des biens qu'il nous fait, que nous soyons patients en nos adversitez. Voilà où gist nostre perfection.... In der hier angeführten Stelle wird zwar die christliche Vollkommenheit nicht so klar und direct wie in der Augustana als die Erscheinung und Bethätigung des Bewusstseins der Versöhnung ausgesprochen; allein die zuerst erwähnte Gottesfurcht und der auf Gott gegründete Glaube erhalten ihren vollen Sinn und ihren wirksamen Inhalt nur innerhalb des auf die Versöhnung bezüglichen Gedankenkreises. Was aber die Berufsthätigkeit betrifft, so ist dieselbe für Calvin ein wesentliches Moment des Begriffs der christlichen Vollkommenheit, und, wenn Letzteres in der Predigtstelle

auch nicht unmittelbar zum Ausdrucke kommt, so wird sich aus dem Folgenden mit hinlänglicher Klarheit ergeben, dass Calvin die angedeutete Gedankenverbindung wirklich vollzogen hat.

Indessen muss zugegeben werden, dass Calvin den Gesichtspunkt der Augustana, welcher in der angeführten Predigt durchblickt, nicht festhält. Regelmässig fasst er die christliche Vollkommenheit nicht im qualitativen Sinne als Bethätigung der Versöhnung mit Gott durch Christus, sondern lediglich im quantitativen Sinne. Da aber die Vollkommenheit in dieser Beziehung ihm unvollständig und mangelhaft erscheint, so vermag er es nicht, für diesen Begriff eine positive Bedeutung und eine bestimmte Stelle in der christlichen Ethik zu gewinnen. Die quantitative Auffassung der Vollkommenheit ist nämlich eine Consequenz seiner Anschauung vom Gesetze als der unwandelbaren Norm des neuen Lebens. Aus der unklaren Vermischung des Sittengesetzes und des Rechtsgesetzes, aus der Erhebung des Decalogs zum Maassstab der christlichen Sittlichkeit folgt unstreitig, dass die Vollkommenheit nicht eine qualitative, sondern nur eine quantitative Bedeutung haben kann. Da sie an dem statutarischen Gesetze orientirt ist, kann sie nur in einem Aggregat einzelner Leistungen bestehn; sie ist nichts andres als die Erfüllung der zehn Gebote, und wenn sie auch auf die Beobachtung der zwei Tafeln, der Gottes- und Menschenliebe, zurückgeführt wird, so gelingt es Calvin nicht der mangelhaften Zersplitterung der ethischen Leistungen zu entgehen; in andern Worten, der Begriff der christlichen Vollkommenheit bleibt thatsächlich unvollziehbar. Dass diese Grundsätze bei Calvin wirklich die maassgebenden sind, lässt

sich sehr leicht beweisen. Einige Stellen ausgenommen, [1]) wo die Vollkommenheit in der Lauterkeit und Aufrichtigkeit vor Gott gesetzt wird, fällt dieselbe durchgehend mit der Erfüllung des Gesetzes zusammen, [2]) und es darf auf das über Calvins uneigentlich so genannte Tugend- und Pflichtentafel Ausgeführte zurückgewiesen werden.

Dabei wirkte aber noch ein zweites Motiv mit, welches die Construction der Idee der christlichen Vollkommenheit für Calvin erschwerte oder geradezu unmöglich machte. Dieser Gedanke scheint unserm Reformator mit dem Gefühl des quantitativen Abstandes des Menschen von Gott unvereinbar. Will man mit dem Begriffe der christlichen Vollkommenheit Ernst machen, so muss man gestehn, dass unsre Vollkommenheit gerade in der Erkenntniss unsrer Unvollkommenheit besteht; wo man dies nicht thut, wo die Vollkommenheit als etwas für den Christen hienieden wirklich Erreichbares behauptet wird, da entsteht geistlicher Hochmuth und Selbstbetrug. Die Unmöglichkeit der Vollkommenheit aber ist durch die aus dem Decalog gewonnene, quantitative Beurtheilung derselben gegeben. [3])

---

[1]) Conc. 1 in Iob. (pg. 3). — C. R. 35, 205 (Contre la secte des Libertins): la perfection des chrestiens, pour le dire en deux mots, est que sans feintise ils aient leur affection à servir Dieu; qu'ilz ne soient point de cueur double, mais qu'ilz aient une rondeur entière; tellement qu'ilz puissent protester que leur principal desir est de plaire à Dieu.

[2]) In 1 Thess. 3, 12; 1 Ioan 3, 23; Deuter 10, 12—13 et paral; Tit. 2, 2; Inst. II, 7, 3; serm. 30 sur l'Ep. aux Ephés pg. 585.

[3]) Vgl. überhaupt Ritschl, Rechtf. und Versöhn. Bd. III § 67—68.

Der hier erörterte Begriff erhält seine genauere Bestimmung durch die doppelte Polemik gegen die Libertiner und gegen die katholische Lehre von der perfectio.

Calvins Hauptpolemik richtet sich gegen die Libertiner, welche in diesem Stück weniger nüchtern und richtig denken als die Papisten. [1]) Ihre Verkehrtheit besteht vor Allem darin, dass sie die objective Vollkommenheit identifiziren mit der Abwesenheit des subjectiven rügenden Gewissens: da das Gewissen des Christen von Gottes Geist erleuchtet ist, so sei es ein untrüglicher Maassstab des Guten und Bösen; ja die wahre « spiritualité » bewähre sich gerade daran, dass der von Christi Geist beseelte und daher freie Christ sich aus nichts mehr ein Gewissen mache:... [2]) spiritualité infernalle, qui est de constituer leur perfection à ne rien trouver mauvais, soubz ombre qu'ils ont l'esprit de Christ, ce leur semble... on voit (ce) qu'ilz entendent par la vie que nous avons en Iésus- Christ: c'est que tout nous est licite, et qu'il n'y a point de mal, moyennant que nous n'en ayons nul sentiment. Einige dieser Libertiner gründeten diese Sätze auf eine eigenthümliche pantheistisch-deterministische Anschauung, deren Kehrseite der Quietismus war: il ne sait qu'une chanson sur laquelle il retombe tousiours, c'est: puis que Dieu est auteur de toutes choses, il ne faut plus discerner entre le bien et le mal: mais que tout est bien fait, moyennant que nous ne facions scrupule

---

[1]) In Ps. 143, 2 (prodigiosi Cyclopes).

[2]) C. R. 35, 234 (Contre la secte des Libertins), Id. 239, 235. — C. R. 35, 345, 349—350 (Epistre contre un Cordelier).

de rien. [1]) Damit hängt zusammen, dass die Libertiner lehrten, der Christ könne, geleitet und bestimmt durch den Heiligen Geist, sich hienieden schon zur wirklichen Vollkommenheit erheben.

Zur Bekämpfung dieser Behauptungen nimmt Calvin seinen Standpunkt in der oben erwähnten Bestimmung der Vollkommenheit als Erfüllung des Gesetzes. Eine vollkommene Beobachtuug des Gesetzes gibt es hienieden nicht, weil die regenratio, kraft deren allein jene Erfüllung möglich wäre, während des irdischen Lebens nie vollkommen zu Stande kommt. Allerdings wäre es denkbar und möglich, dass Gott das Gnadengeschenk einer solchen dem Gesetz entsprechenden perfectio einem Menschen zu Theil werden liesse; allein da Gott dies in seinem Worte nirgends in Aussicht stellt, so wird es gewiss auch nie geschehen. Letzteres wird auch Gal. 3, 10 ohne Weiteres vorausgesetzt. Zu demselben Ergebniss gelangt Calvin durch folgende, aus Augustins Theologie entlehnte Beweisführung. Zur wahren Vollkommenheit, zur vollständigen Erfüllung des Gesetzes würde die vollkommene Liebe zu Gott gehören; nun gilt aber der Grundsatz, amor notitiam ita sequitur, ut Deum amare nemo perfecte possit, qui non cognitam prius ad plenum habuerit eius bonitatem. Unsre Liebe ist daher eine der Güte Gottes nie völlig entsprechende, denn die volle Erkenntniss dieser Güte geht uns hienieden ab: wir sehn hier nur durch einen dunkeln Spiegel, und unser Wissen und Erkennen ist Stückwerk. [2]) — So läugnet Calvin zwar nicht die ab-

---

[1]) C. R. 35, 345 (Epistre contre un Cordelier.)

[2]) Inst. II, 7, 5; III, 7, 3; 14, 9. 10. 14; Catech. genev. pg. 136, 149; C. R. 35, 460 (Act. syn. trid.); 35, 131 (Brieve instruc

stracte Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes kraft einer übernatürlichen Gnade, welche die regeneratio hienieden schon im Menschen zum Abschluss bringen und seine Geistesvermögen und Thätigkeiten gründlich erneuern könnte; aber die positive Erfahrung, welche durch die Schrift unläugbar verallgemeinert und auf die ganze vergangene und zukünftige Menschheit bezogen wird, weist thatsächlich keine solche perfectio auf: ja die heiligsten Männer des alten und des neuen Bundes, ein David und ein Paulus, bezeugen « dass sie es noch nicht ergriffen haben », sondern immer noch von dem vorgesteckten Ziele weit entfernt sind.[1]) Endlich ist wol zu beachten, dass unser Gewissen selbst nur ein unvollkommener Maassstab unsrer eigenen Leistungen ist. Das subjective Bewusstsein unsrer Vollkommenheit ist noch nicht, wie die Libertiner wähnen, die Bürgschaft für die objective Realität derselben. Denn Deus multo cernit acutius quam nos, ac proinde quod nitidissimum nobis apparet, sordet in eius oculis: nos obtusi sumus, Deus autem plus quam perspicax: nos indulgentes nimis sentimus de nobis, Deus autem severissimus iudex. Unus ille novit quid sit vera perfectio et integritas, quoniam illa in Deo solo habitat; nos autem imbecilliores sumus, quam ut ad eam per-

---

tion contre les Anabaptistes); 35, 354 (Epistre contre un Cordelier); 35, 463, 482 (Refutatio errorum Michaelis Serveti); In Gal. 3, 10; Psalm 143, 2; C. R. 33, 310 (Epistola II de sacerdotio papali abiiciendo); Serm. 12 sur le Décal. pg. 261.

[1]) C. R. 35, 350 (Epistre contre un Cordelier); Cf. In Rom. 7; C. R. 35, 426, 460, 463 (Act. syn. trid.); 34, 356—7 (Responsio contra Pighium de libero arbitrio); Inst. III, 17, 15; serm. 13 sur Ps. 119, pg. 264—265; serm. 12 sur le Décal. pg. 269—270.

veniamus, quum ne plane quidem eam cognoscere possimus. [1])

Das treibende Motiv dieser Polemik ist unstreitig ein religiöses. Gäbe man zu, dass die Vollkommenheit dem Menschen hienieden erreichbar ist, so würde er der Vergebung der Sünden nicht mehr bedürfen; damit würde man aber die Gnade Gottes schmälern, und Gotte die Ehre rauben, welche ihm zukommt. Auch führt Calvin die somnia und hallucinationes der Libertiner nur auf einen gottlosen Hochmuth zurück, [2]) und er erinnert häufig an das Wort Augustins, die höchste Vollkommenheit der Christen bestehe in der Erkenntniss und in dem Bekenntniss ihrer Sünden: la plus grande perfection des chrestiens, comme dit St. Augustin, est de recognoistre et confesser combien ils sont imparfaictz, et de confirmer tousiours leurs infirmitez devant Dieu. [3]) — Den direct entgegengesetzten Standpunkt vertritt Pelagius, welcher nicht durch das religiöse, sondern durch das sittliche Interesse geleitet, nicht nur die Unmöglichkeit der Erreichung der Vollkommenheit nicht zugibt, sondern ausdrücklich bemerkt: « Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ dicendum

---

[1]) In Iob. Conc. 33 (Il. B. 119); in 1 Cor. 4, 4.

[2]) Cf. In Psalm. 143, 2: . . . unde colligimus, quam diabolicus furor mentem eorum occupet qui hodie adhuc de perfecta iustitia garriunt, ut e medio tollatur peccatorum remissio. Certe nunquam eo superbiæ prorumperent, nisi bruto Dei contemptu referti . . . se et alios inflant vesano et plus quam ebrio fastu.

[3]) C. R. 35, 205 (Contre la secte des Libertins); 36, 411—412 (Quatre sermons, lll d'estre en l'Eglise); 35, 360 (Epistre contre un Cordelier), 35, 458, 471 (Act. syn. trid); Inst. III, 17, 5; 20, 45; in Mth. 6, 12; serm. sur le Décal. 12 pg. 262; serm. 14 sur Ps. 119, pg. 276; serm. 3 sur l'Ep. aux Ephés. pg. 44.

est, soleo prius humanæ naturæ vim monstrare, et quid efficere possit ostendere. Nunquam enim virtutum viam valemus ingredi, nisi spe ducamur comite. Siquidem appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione. [1])

Minder scharf aber ebenso entschieden ist die Polemik gegen die katholische Lehre von der perfectio. Calvin hat es hier besonders mit der mönchischen, asketischen Vorstellung einer höheren, ausser und über dem gewöhnlichen Leben bestehenden Vollkommenheit zu thun. Das Mönchthum setzt die christliche Vollkommenheit in der Beobachtung äusserlicher Satzungen, in dem Verzichtleisten auf Familie, Privateigenthum und persöhnliche Freiheit, in der abstinentia und dem Fasten, kurz in lauter selbsterwählten Uebungen, welche ein besondres Verdienst vor Gott begründen sollen. Dadurch gerathen aber die Papisten in einen offenen Widerspruch mit Gottes Wort: die Verdienstlichkeit der Werke ist ein Wahn, die Mönchsgelübde sind eine Beschränkung und Verletzung der christlichen Freiheit, endlich ist jene angebliche Vollkommenheit schon desshalb zu verwerfen, weil sie eine willkührliche, selbsterwählte ist; sie collidirt mit der gottgeordneten Form jedes sittlichen Handelns, nämlich mit dem Handeln im sittlichen Beruf. [2]) Denn wie die Augsburgische Confession so rechnet auch Calvin das sittliche Handeln im bürgerlichen Beruf zu den Merkmalen der christ-

---

[1]) Pelag. Ad. Demetr. Cap. 1. —

[2]) In 1 Tim. 4, 3—4; Coloss. 2, 23; Phil. 3, 15; Ephes. 1, 4; 1 Ioan 3, 12; Rom. 12, 2; In Iob. conc. 57 (pg. 206); C. R. 35, 500 (Acta synod. trid.); serm. 30 sur l'ép. aux Ephés. pg. 587 sq.; serm. 42 sur l'harm. évang. pg. 677.

lichen Vollkommenheit. Da dieser Gesichtspunkt bei Calvin maassgebend ist, so müssen wir ihn hier eingehender beleuchten.

Da Gott die natürliche Unruhe und Unbeständigkeit des menschlichen Geistes kennt, welcher sich in unsteter Weise hin und her treiben lässt und zugleich die verschiedensten Dinge ergreifen möchte, so hat er diese unordentliche Thätigkeit in die heilsamen Grenzen eines bestimmten Berufs eingeschränkt. Der Beruf ist die legitima vivendi ratio, quæ relationem habet ad Deum vocantem: es ist ein von Gott uns anvertrauter Posten, eine uns auferlegte Zucht, welcher wir unbeschadet der sittlichen Gesundheit uns nicht entziehen dürfen. [1])

Soll nun die sittliche Aufgabe in der gottgewollten Form des bürgerlichen Berufs zu Stande kommen, so folgt hieraus, dass die christliche Vollkommenheit nicht ausser oder über demselben zu suchen ist, sondern gerade innerhalb der Grenzen des Berufs erscheint und sich bethätigt. Damit ist aber der vita angelica, oder der perfectio des Mönchthums das Urtheil gesprochen. Gilt einmal der Grundsatz, vocationem domini esse in omni re bene agendi principium ac fundamentum, so ist die ganze Vorstellung und die Anstalt des Mönchthums unhaltbar, denn sie gründet sich nicht auf Gottes Wort, und, wenn sie vor den Menschen noch so glänzend und ruhmvoll erscheint, ist sie vor Gottes Augen verwerflich. In der Polemik gegen das Mönchthum zeigt sich Calvin

---

[1]) Inst. III, 10, 6; in 1 Cor. 7, 20; Ierem. 23, 21; Mth. 22, 21—22; 1 Sam. Homil. 82, pg. 371; Genes. 40, 6; 1 Thess. 4, 11; Cat. Genev. 150; serm. 12, 50 sur l'harm. évang. pg. 175, 816.

etwas milder gegen die ersten Jahrhunderte der Kirche, während welcher die Zuchtlosigkeit noch nicht in demselben Maasse herrschte wie später; allein er wirft schon den Zeitgenossen Augustins und diesem Kirchenvater selbst eine immodica superstitio et κακοζηλία vor. Pulchrum fuit, sagt er weiter, abdicatis facultatibus omni terrena sollicitudine carere; at pluris a Deo fit familiæ pie regendæ cura, ubi sanctus paterfamilias, omni avaritia, ambitione, aliisque carnis cupiditatibus solutus et liber, hoc habet sibi propositum, ut in certa vocatione Deo serviat. Pulchrum est in secessu procul hominum consuetudine philosophari; at christianæ mansuetudinis non est, quasi odio humani generis, in desertum et solitudinem confugere, et simul ea officia deserere, quæ Dominus in primis mandavit.[1])

Allein jene ursprünglich protestantische Schätzung des sittlichen Berufs bildet nicht nur eine Instanz gegen das katholische Mönchthum, sondern Calvin verwerthet sie auch gegen die Libertiner. Die Anschauungen der Libertiner über diesen Punkt sind zwar nicht von durchsichtiger Klarheit, aber Folgendes lässt sich aus Calvins Polemik mit Sicherheit feststellen.

Einige Libertiner urtheilten in raffinirter Weise ungünstig und geringschätzend über die gewöhnliche

---

[1]) Inst. IV, 13, 12; in 1 Petr. 1, 22; Hebr. 13, 20; Rom. 12, 2; Col. 2, 22—23; 1 Ioan 3, 12; Phil. 3, 15; Inst. IV, 13, 8—10; 15—17; serm. 3 sur l'harm. évang. pg. 43—47; — Dasselbe gilt gegen die Gelübde, Inst. IV, 13, 3; Ps. 22, 56; 56, 13; Gen. 28, 20; Deut. 23, 21—22; In 1 Sam. Homil. 3; Ps. 50, 13—14; 66, 13; 116, 14; Ies. 19, 21; C. R. 35, 41—43 (Articuli Facultatis parisiensis cum antidoto); C. R. 35, 500 (Act. syn. trid. cum antid).

Arbeit des täglichen Lebens und des bürgerlichen Berufs: dieselbe sei mit dem höheren Berufe des Christen nicht vereinbar, indem der Christ sich lediglich mit geistlichen Dingen abzugeben habe. Jene Schwärmer verweist Calvin auf den positiven Willen Gottes, welcher als Ziel und Grenze der Thätigkeit des Christen gerade den bestimmten Beruf bezeichnet und das irdische Leben als Mittel zur Erlangung des ewigen himmlischen Lebens verordnet. Auch persiflirt er die vornehmen Seelen, welche in geistiger Genusssucht schwelgen anstatt sich der strengen Zucht der Arbeit und der alltäglichen Pflichtübung zu fügen. [1])

Eine andre Unart der Libertiner bestand darin, dass sie, um dem Impulse ihrer Leidenschaft oder der Willkür ihrer Einbildung zu folgen, alle Lebensweisen unter dem Vorwande der vocatio berechtigten und beschönigten. Mit diesem Vorwurfe bezeichnet Calvin offenbar den antinomistischen Zug, welcher unter den Libertinern vorherrschend war, und unter dem Deckmantel der christlichen Freiheit oder des christlichen Berufs sich geltend machte. Gegen diese Verkehrung und Verzerrung der Wahrheit erinnert Calvin, dass nicht jede beliebige Lebensweise unter die Categorie des Berufs zu zählen sei: der Beruf sei vielmehr gegen jene schrankenlose Subjectivität durch Gott eingesetzt, ne stultitia et temeritate nostra omnia sursum deorsum misceantur, und Calvin stellt daher die Regel fest: c'est de considerer où Dieu nous appelle: et tenir pour vocation tout estat qu'il prise et tient pour legitime. Toute

---

[1]) C. R. 35, 246 (Contre la secte des Libertins); in 1 Sam. Homil. 82, pg. 371; 1 Thess. 4, 11.

façon de vivre qui n'a tesmoignage de sa volonté, la tenir non seulement pour incertaine et perilleuse, mais pour une course erronée, comme d'un homme qui est esgaré de son chemin et ne sait où il va. Au reste, ce qui est repugnant à la parolle de Dieu, on le peut reprouver par icelle, et le tenir pour une certaine entrée d'enfer. [1])

Indessen ist Calvins Anschauung vom sittlichen Berufe nicht blos aus polemischen Interessen gegen die katholische Lehre und gegen die Libertiner erwachsen, sie hat in Calvins Ethik auch eine direct positive Bedeutung. Der bestimmte Beruf ist für den Menschen eine Schule des Gehorsams, indem er seine Thätigkeiten auf ein gegebenes Object richtet, in feste Schranken einfasst und dadurch einer heilsamen Zucht unterwirft. [2]) Indem weiter der weltliche Beruf mit der religiösen Berufung im Sinne des Christenthums in Zusammenhang gebracht wird, so wird derselbe nicht als Spiel des Zufalls oder als blinde Nothwendigkeit hingenommen, sondern als göttliche Fügung erlebt: auf diesem Wege wird jeder mit seinem Berufe versöhnt, selbst wenn dieser hart oder schwer sein sollte. Hæc erit curis, laboribus, molestiis aliisque operibus non parva levatio, dum quisque sciet Deum in his omnibus sibi esse ducem. Libentius magistratus partes suas obibit, paterfamilias se ad officium astringet, quisque in suo vitæ genere incommoda, sollicitudines, tædia, anxietates perferet ac

---

[1]) Inst. III, 10, 6; C. R. 35, 210 (Contre la secte des Libertins); 1 Petr. 4, 2; 1 Cor. 7, 20.

[2]) Inst. III, 10, 6; 1 Cor. 7, 18—20; Hebr. 11, 8; 1 Thess. 4, 11; in 1 Sam. Homil. 82 (Il. A. 371); C. R. 35, 523 (Contre l'astrologie judiciaire).

vorabit, ubi persuasi fuerint onus cuique a Deo esse impositum. Hinc et eximia consolatio nascetur, quod nullum erit tam sordidum ac vile opus, quod (modo tuæ vocationi pareas) non coram Deo resplendeat et pretiosissimum habeatur. [1]) — Hat aber der Christ seine allgemeine sittliche Aufgabe in dem besonderen Arbeitsgebiete des Berufs zu lösen, so gewinnt er durch die stete Rücksichtnahme auf die besondere Berufsthätigkeit eine feste Regel des Handelns, welche namentlich in der Unterscheidung und der Bestimmnng der Pflicht oft von maassgebendem Werthe sein kann. Satis erit si noverimus vocationem Dei esse in omni re bene agendi principium et fundamentum; ad quam qui se non referet, nunquam rectam in officiis viam tenebit. Poterit forte interdum nonnihil in speciem laudabile designare; sed illud, qualecunque sit in conspectu hominum, apud Dei thronum respuetur... Hoc agendum magis, ut singuli quid vocationi suæ, suoque ordini conveniat, pro se quisque cogitent; cui si optime respondeant, quod officii sui est præstabunt quoque optime. [2]) Endlich ist zu beachten, dass der sittliche Beruf die unumgängliche Bedingung der als einheitliches Ganze aufgefassten Lebensaufgabe ist; denn, bemerkt Calvin, wo die Rücksicht auf den Beruf nicht obwaltet, in ipsis vitæ partibus nulla erit symmetria. Proinde tum optime composita erit tua vita quum ad hunc scopum

---

[1]) Inst. III. 10, 6. Cf. In 1 Cor. 7, 18 sq.; Ps. 127, 2. Cf. C. R. 40, 25 (Thesaurus epistolicus, 610); serm. 3 sur le Deuter, pg. 13.

[2]) Inst. III, 10, 6; C. R. 33, 244 (Epistola 1 de fugiendis impiorum sacris); Serm. 197 sur le Deutéron, pg. 1155; serm. 50 sur l'harm. évang. pg. 816, 817.

dirigetur, quia nec quisquam propria temeritate impulsus plus tentabit quam ferat sua vocatio, quia sciet fas non esse transilire suas metas. [1])

Alle diese Aeusserungen Calvins über das Handeln im sittlichen Beruf lassen sich dahin zusammenfassen, dass die christliche Vollkommenheit nichts über oder neben den Besonderheiten der christlichen Berufsarten Liegendes und zu Realisirendes ist, sondern dass sie sich innerhalb desselben verwirklicht. Durch die Beziehung des bürgerlich-sittlichen Berufs auf die religiös-christliche Berufung gewinnt das bestimmte Arbeitsgebiet des Christen den Werth und die Bedeutung einer Stelle im Reiche Gottes. Obgleich der Ausdruck bei Calvin nicht vorkommt und überhaupt der Begriff des Reiches Gottes von ihm nicht ethisch verwerthet wird, so entspricht jener Vorstellung der sehr häufig in Calvins Schriften vorkommende Gedanke, dass das nach Gottes Willen geführte Leben ein Gottesdienst ist, ohne welchen der technische Gottesdienst keinen Werth hat. [2]) Durch diese völlige Hingabe an Gott, welche das Leben zu einem Gott wohlgefälligen Opfer verklärt, wird der Christ dem Bilde Christi ähnlich gemacht: voicy le miroir de toute perfection qui veut que nous soyons conformes à luy. [3])

---

[1]) Inst. III, 10, 6.

[2]) Inst. III, 7, 1; In Rom. 12, 1; Inst. III, 20, 44; 14, 2—3; Ies. 43, 21; C. R. 34, 587—8 (Que doit faire un homme fidele entre les Papistes); 35, 593 (Excuse aux Nicodémites); 36, 397 (Quatre sermons II: de souffrir persecution).

[3]) C. R. 37, 619 (Response à un Holandois); cf. 33, 474 (Consilium Pauli III); 35, 230 (Contre la secte des Libertins). Serm. 49 sur l'harm. évg. pg. 791 sq.: gegen die kath. Veräusserlichung der Nachfolge Christi. Christus soll nicht in Allem und

Wollten wir ein Urtheil über Calvins Begriff von der christlichen Vollkommenheit aussprechen, so lässt sich nicht läugnen, dass der Reformator uns manchen tiefen Blick in das Wesen der Sittlichkeit innerhalb des Christenthums thun lässt. Allein die richtige Erkenntniss der christlichen Vollkommenheit wird für ihn durch die stets wiederkehrende ausschliessliche Verwerthung des Decalogs als der Norm des neuen Lebens durchkreuzt und unwirksam gemacht. Indem nämlich die perfectio als Erfüllung des Gesetzes dargestellt wird, erscheint sie als ein Aggregat endloser einzelner Handlungen und guter Werke, und der Begriff der christlichen Vollkommenheit sinkt herab zu dem vergeblichen Haschen nach effectiver Unsündlichkeit des Handelns in den einzelnen Fällen des Lebens. [1]) Diese Veräusserlichung und Zersplitterung der Sittlichkeit ist um so mehr zu bedauern als gerade Calvins ethische Grundsätze zu derselben sonst keine Veranlassung geben dürften. Denn seine Anschauung von der individuellen Bethätigung des donum perseverantiæ, seine Lehre von der auf das ganze Leben auszudehnenden und innerhalb der christlichen Gemeinde zu vollziehenden pœnitentia, endlich die höchst ergiebige Verwendung des Begriffs vom sittlichen Berufe beweisen unzweideutig, dass Calvin fähig und geneigt war, die sittliche Leistung unter der Qualität eines Ganzen in seiner Art zu begreifen.

überall nachgeahmt werden, sondern en ce qui appartient au service de Dieu, à la foy et patience, et à l'obéissance que nous devons à Dieu, pg. 795. Cf. serm. 33 sur l'Ep. aux Ephés. pg. 655 sq.

[1]) Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 593.

Schluss.

Blicken wir zurück.

Die Ethik Calvins schliesst sich zwar nicht zu einem eigentlichen System zusammen, sie lässt sich aber nach ihren Grundzügen mit Klarheit erkennen und mit Bestimmtheit entwerfen. Als Entwickelung der Lehre von der Wiedergeburt ist sie von rein christlichem Standpunkte aufgefasst, und jede unklare Vermengung mit der philosophischen Sittenlehre ist sorgfältig und consequent vermieden. Als Lehre vom neuen Leben des Christen scheidet sich auch die Ethik wenn gleich nicht genau und scharf von der Dogmatik, welche vorzugsweise von den objectiven Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo handelt.

Die objective Grundlage des neuen Lebens bildet die göttliche Erwählung, welche, weit entfernt den sittlichen Indifferentismus zu fördern, vielmehr das stärkste Motiv zu einem tugendhaften heiligen Leben ist. Obgleich aber letztere Bezeichnung gegen alle Einwürfe streng behauptet wird, so wird sie doch keineswegs in befriedigender Weise bewiesen und be-

gründet, und Calvin vermag es nicht seinen rein deterministischen Gottesbegriff mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins in Einklang zu bringen.

Das subjective Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube, dessen Verhältniss zu den Werken aber desswegen unklar bestimmt ist, weil das Wesen des Glaubens als eines vorwiegend receptiven Vermögens, der ausgebliebene Nachweis der Abzweckung der Rechtfertigung auf die Wiedergeburt, die äusserliche Beschränkung der Sittlichkeit auf die guten Werke und die stets obwaltende polemische Rücksicht auf die katholische Lehre eine vollständige und richtige Lösung der Frage unmöglich machten.

Die christliche Freiheit, welche die Vorausssetzung des neuen Lebens bildet, wird nicht positiv als Herrschaft über die Welt, sondern in rein negativer Weise als Freiheit von der verdammenden Wirkung des Gesetzes aufgefasst, und in diesem Sinne sowol gegen die Papisten als gegen die Libertiner festgehalten.

Als Norm des neuen Lebens gilt der Decalog, dessen zwei Tafeln die Pflichten des Christen in ihrem Umfang und in ihrer Tiefe umfassen, und durch ihre Rücksicht auf Gott und den Nächsten die Religion und die Sittlichkeit in ihrer ursprünglichen und unauflöslichen Zusammengehörigkeit begründen. Der Hauptzweck des Gesetzes besteht für den Christen darin, dass diesem der göttliche Wille klar und vollständig geoffenbart und in ihm der Gehorsam stets aufs Neue angeregt werde. Denn die Freiheit, welche Christus dem Gläubigen erworben hat, entbindet denselben nicht von der Beobachtung des Gesetzes; nur der Fluch des Gesetzes

ist für den Christen aufgehoben. Der enge und strenge Anschluss der calvinischen Ethik an den Decalog bringt es mit sich einerseits, dass die evangelische Freiheit, welche doch gewahrt werden soll, nicht zu ihrem vollen Rechte kommt, anderseits, dass das Sittengesetz mit den Merkmalen des Rechtsgesetzes auftritt und desshalb beide Gesetze nicht klar unterschieden und gegeneinander abgegrenzt sind.

Die Lehre von der pœnitentia, in der letzten Bearbeitung, welche dieselbe erfuhr, zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass die pœnitentia aus dem Glauben hergeleitet, als die Gesammtaufgabe des christlichen Lebens aufgefasst und durch den Begriff der Gemeinde normirt wird. Diese Bestimmung unterscheidet nicht nur Calvins Lehre von der römischen und libertinischen Auffassung, sie begründet auch einen Vorzug jener gegenüber der Lehre Luthers, welcher den zuerst von ihm geäusserten Gedanken nicht festzuhalten vermochte. Dagegen gelang es Calvin ebensowenig als den andern Reformatoren die religiöse Auffassung der Wiedergeburt durch Gott und die ethische Betrachtungsweise der Bekehrung als That des Menschen bestimmt gegeneinander abzugrenzen und in ihrem positiven Verhältniss klar zu bestimmen.

Alle Tugenden und Pflichten des Christen laufen in die Selbstverläugnung zusammen, welche als Tragen des Kreuzes und Dulden der Trübsale ihren Höhepunkt erreicht. Auch wird der Christ von Gott bewährt und gebildet durch Prüfungen und Anfechtungen, aus welchen er siegreich und neu gestärkt hervorgeht, wenn er sich auf Gottes Wort stützt und in gläubigem Gebet Trost und Kraft bei Gott sucht.

In den praktischen Bestimmungen über Familie und Geselligkeit, Staat und Kirche, hält sich Calvin ebenso fern von den asketisch-mönchischen Grundsätzen der römischen Kirche als von der antinomistischen Richtung und dem radicalen Verfahren der Libertiner. In der Theorie milder als in der Praxis, fasst er die sittliche Aufgabe des Christen in der Gemeinschaft nicht als blosse Weltverneinung und Weltflucht; sein Streben geht vielmehr dahin, das Leben der Familie, des Staates und der Kirche nach den religiös-sittlichen Grundsätzen des Christenthums umzubilden und positiv zu bestimmen. Mag er auch nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Theocratie eher mit dem Eifer und der Strenge eines Propheten als mit der Geduld, der Freiheit und der Weitherzigkeit eines Jüngers Christi seine Prinzipien durchgeführt haben: dies erklärt sich vorzüglich aus seiner geschichtlichen Lage und aus seiner Individualität selbst. Dagegen dürfen wir es nie vergessen, dass er sich bewusst war, dass mit der wiedergefundenen und neuverkündigten Wahrheit des Evangeliums den Bekennern derselben die heilige Pflicht oblag, die Kraft ihres Glaubens durch einen untadeligen Wandel zu bezeugen: sollten doch die Christen durch diese Wahrheit sich als das Salz der Erde, als der Sauerteig der Menschheit, als das Licht der Welt bewähren.

Wenn endlich Calvin die Vollkommenheit als das Ziel des neuen Lebens der asketischen, selbsterwählten Heiligkeit des Mönchthums und den «eiteln Träumereien» der Antinomisten und Libertiner entgegenstellt, wenn er den sittlichen Beruf als das gottgewollte Arbeitsgebiet des Christen bestimmt und denselben in

seinem hohen Werthe anerkennt und beleuchtet, so spricht er damit einen höchst wichtigen Grundsatz aus, welcher nur von der falschen, quantitativen Bestimmung der christlichen Vollkommenheit befreit zu werden braucht, um höchst ergiebig und von durchgreifender Bedeutung für die Ethik zu werden.

So ergiebt sich denn aus diesem Entwurfe der ethischen Prinzipien Calvins, dass dieselben nicht bloss ein historisches Interesse bieten, sondern auch in mancher Beziehung für die evangelische Ethik unsrer Tage belehrend sein dürften. Haben wir die Mängel der calvinischen Ethik nicht geläugnet noch verdeckt, so wollen wir auch dankbar ihre Vorzüge anerkennen, wie dieselben nicht nur in Calvins Schriften sich äussern, sondern sich auch in der Persönlichkeit und dem Leben des Reformators darstellen, der die sittliche Macht des Christenthums in ergreifender Weise an sich selbst erfuhr und dann auch in den weitesten Kreisen siegreich zur Geltung brachte.

Inhalt.

Die etwaigen Druckfehler, die sich leicht von selbst als solche ergeben, bitte ich zu entschuldigen, auch ohne nähere Aufführung.

Strassburg, Buchdruckerei H. L. Kayser, Finkweiler Badgasse 7.

DIE ETHIK CALVINS

in ihren Grundzügen entworfen.

EIN BEITRAG

zur

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ETHIK

von

Lic. Theol. P. LOBSTEIN

Priv.-Doc. an der Universität Strassburg.

STRASSBURG,
C. F. SCHMIDT'S Universitäts-Buchhandlung (FRIEDR. BULL).
1877.